

روایاتِ فلسفہ

علی عباس جلالپوری

فہرست

پیش لفظ	1
مادیت پسندی	2
مثالییت پسندی	3
نوفلاطونیت	4
تجربیت اور متعلقہ تحریکیں	5
ارادیت	6
ارتقائیت	7
جدلی مادیت پسندی	8
موجودیت پسندی	9

”کسی شخص پر

اس سے بڑی اور کوئی مصیبت

نازل نہیں ہو سکتی

کہ وہ عقل و خرد کی مخالفت کرنے لگے“

(مکالمات افلاطون)

پیش لفظ

روایات فلسفہ ایک خاص مقصد کے تحت لکھی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ فلسفے کے مطالب کو عام فہم پیرائے میں پیش کیا جائے تاکہ ان سے وہ حضرات بھی متہمت ہو سکیں جنہیں فلسفے کے مطالعے کا موقع نہیں مل سکا۔ راقم نے اس کام کو سہل جانا تھا لیکن قلم ہاتھ میں لیتے ہی ایسے محسوس ہونے لگا کہ فلسفے کو سلیس زبان میں لکھنا خاصا کٹھن ہے۔ اپنی اس مشکل پر غور کرتے ہوئے راقم کو ایک حکایت یاد آگئی۔

آدھڑے عمر کے ایک یہودی ربائی نے ایک نوجوان عورت سے نکاح کیا۔ اس کی پہلی سال خوردہ بیوی بھی موجود تھی۔ جب وہ نوجوان بیوی کے پاس جاتا تو وہ اس کی ڈاڑھی کے سفید بال نوچنا شروع کر دیتی تاکہ وہ جوان دکھائی دے اور جب وہ پہلی بیوی کے پاس بیٹھتا تو وہ اس کی ڈاڑھی کے سیاہ بال نوچنا شروع کرتی تاکہ وہ بڑھا دکھائی دے۔ راقم کو بھی کچھ اسی قسم کا اندیشہ لاحق ہے جو قارئین روایات فلسفہ کو آسان کتاب سمجھ کر پڑھیں گے ممکن ہے انہیں یہ شکایت ہو کہ بعض مقامات بدستور مشکل ہیں اور فلاسفہ کہیں گے کہ راقم نے فلسفے کو عامیانہ بنا دیا ہے کہ ان حضرات کے خیال میں وہ فلسفہ ہی کیا جو سلیس زبان میں لکھا جائے اور ان کے علاوہ کسی اور کی سمجھ میں بھی آ سکے۔ ہیگل نے کہا تھا ”میرا فلسفہ میرا صرف ایک ہی شاگرد روزن کرانز سمجھا ہے اور وہ بھی غلط سمجھا ہے“۔ فلسفے کے مطالعے سے انسانی ذہن کی فکری قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں اور وہ ان سوالات پر غور کرنے لگتا ہے جو صبح تاریخ سے انسان کو پریشان کر

ہے ہی۔

کائنات کی بارگاہ وجود میں انسان کا مقام کیا ہے؟
کہ کائنات میں ہے؟ کیا اس کی کوئی مثال ہے؟

کیا اس کائنات کو انسان کی عظمت پر مثالوں اور نمونوں میں کوئی

مثال ملتا ہے؟ اگر موجود

طاری اور ستاری کائنات میں کوئی ایسا چیز نکال کر دے کہ کائنات سے ملوایا جائے اور اس میں

یہ خاصہ لکھا ہے؟ خلقت کے طور پر؟ یا کائنات اولیٰ مرتبہ موجود ہے؟ یا اسے کہیں

کائنات اول سے موجود ہے یا کبھی کبھی کے خلق کیا ہے؟

خط مستقیم میں ہے یا نہیں؟

انجام دینی اور کائنات ازل سے گردش کر رہی ہے یا کائنات کا آغاز ہوا تھا اور اس کا

موتی کا کائنات کا آخر ہوا تھا؟ اور اس میں ابتداء تھی یا نہ تھی؟

ذہن سے فرمایا؟ یا جو خدا تک پہنچ کر ذہن سے پیدا ہوا ہے یا مادے کی

ہے تو یہ عناصر و اجزاء کے اجاگر ہے یا مادے کو جن سے خلق ہوا ہے؟ اگر جنہوں

انسان موجود ہے یا غائب ہے؟ اگر غائب ہے تو یہ صورت داخل ہے

تو اس میں کیا فرق

اگر غائب ہے تو اس کے لئے کوئی شے اور کائنات میں کیا فرق

روح کیا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

روح کو کہا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ

حسن کیا ہے؟ حسن موضوع میں ہوتا ہے یا معروض میں؟
 فرد اجتماع کے لیے ہے یا اجتماع فرد کے لیے ہے؟
 کیا انسان کے تمام اعمال کا محرک حصول لذات کی خواہش ہے یا
 کیا وہ بلند تر نصب العینوں کی کشش بھی محسوس کرتا ہے؟
 مسرت کیا ہے؟ مسرت کا سر چشمہ انسان کے اپنے بطون ہی میں
 ہے یا وہ دوسروں کو مسرت پہنچا کر اس سے بہرہ یاب ہو سکتا ہے؟
 اخلاق قدریں کیا ہیں؟ کیا اخلاق مذہب کی ایک فرع ہے یا ایک
 مستقل شعبہ علم و عمل ہے۔
 صداقت کیا ہے؟

یہ ہیں وہ مسائل جن کے تجزیے اور تحلیل میں نوع انسان کے بعض
 بہترین دماغوں کا زور صرف ہوا ہے۔

یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ بعض لوگ سوچنے کی زحمت گوارا نہیں
 کرتے اور اپنے اعمال و عقاید کے محاسبے سے گریز کرتے ہیں۔ وہ اپنے ذہن
 کے تمام دریچے، روزن اور دروازے اس مضبوطی سے بند کر لیتے ہیں کہ
 تازہ ہوا کے جھونکے اس میں بار نہیں پا سکتے اور در و دیوار کے ساتھ
 سر ہٹک ہٹک کر رہ جاتے ہیں۔ روایات فلسفہ اس توقع کے ساتھ پیش کی
 جا رہی ہے کہ چند ایک روزن اور دریچے کھل جائیں گے اور چند ایک
 تازہ ہوا کے جھونکے بند کوٹھڑیوں میں بار پا سکیں گے۔ نئے نئے خیالات
 آدمی کے دل و دماغ میں ہلچل پیدا کرتے ہیں۔ نئے نئے خیالات کا نفوذ
 شدید ذہنی کرب کا باعث بھی ہوتا ہے لیکن دیانت اور جرأت سے کام لے
 کر ایسے نئے خیالات کو قبول کر لیا جائے جن کی صداقت آشکار ہو چکی
 ہے تو یہ کرب مسرت میں بدل جاتا ہے اور اس سے بڑی مسرت کا کم
 از کم راقم کو کوئی تجربہ نہیں ہے۔

مادیت پسندی

ہمارے زمانے کے ایک جرمن فلسفی ابوکن نے کہا ہے کہ مادیت پسند کی اصطلاح تاریخ فلسفہ میں سب سے پہلے رابرٹ ہوئل نے ۱۶۷۴ء میں وضع کی تھی لیکن مادیت پسندی کا انداز نظر اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ خود فلسفہ کہ فلسفے کا آغاز ہی مادیت پسندی سے ہوا تھا چنانچہ ابتدائی دور کے آئوئی فلاسفہ کو "ہیولائی" کہا گیا ہے جس کا لغوی معنی: مادیت پسند ہی کا ہے۔

آئوئا ایشیائے کوچک میں بحیرہ روم کے ساحل پر ایک شہری ریاست تھی جس کے شہریوں کو بابل اور مصر کے اہل علم سے ربط ضبط کے مواقع ملتے رہتے تھے اس زمانے میں مصر اور بابل سے علم و حکمت کے چشمے بھوٹتے تھے اور یونان کے طلبہ اپنی علمی پیاس بجھانے کے لیے ان ممالک کا سفر کیا کرتے تھے۔ چھٹی صدی قبل مسیح میں ان ممالک کے تمدن صدیوں کے عروج کے بعد رو بہ تنزل ہو رہے تھے لیکن ان کے پروہتوں اور پجاریوں نے اپنے معبدوں میں علم و فن کی شمع روشن کر رکھی تھی۔ بابل کے صابین اندھیری راتوں کو مندروں کے مناروں پر بیٹھ کر سیاروں کی گردش کا مشاہدہ کیا کرتے کیونکہ وہ انہیں اپنے دیوتا سمجھتے تھے اور اپنے آپ کو ان کے احوال سے باخبر رکھنا چاہتے تھے۔ ان مشاہدات سے انہوں نے عام ہیئت کے اصول مرتب کیے۔ ان کی ہیئت آخر تک مذہب کی گرفت سے آزاد نہ ہو سکی اور اس پر سحر و طلسم کے دبیز پردے پڑے رہے۔ بہر حال وہ سورج گرہن اور چاند گرہن کی صحیح پیش گوئیاں کرنے پر قادر تھے۔ ان پیش گوئیوں کا سب سے اہم مصرف ان کے ہاں یہ تھا کہ عوام کو خوف زدہ کر کے ان کے ذہن و قلب پر اپنا تسلط برقرار رکھا جائے۔ وہ جب اس قسم کی پیش گوئی کرتے تو اس کا مفہوم یہ لیا جاتا تھا کہ آفتاب دیوتا یا چاند دیوتا کو تاریکی کے غفرت نگننے والے ہیں اور جب تک پروہت بعل مردوخ یا عشتار دیوی کی مناجات میں منتر نہیں پڑھیں گے دنیا سورج اور چاند کی روشنی سے محروم ہو جائے گی۔ اس طرح انہوں نے سائنس کو اپنی غرض برآری کا وسیلہ بنا رکھا تھا۔ تحقیقی علوم پر پروہتوں کا یہ اجارا صدیوں تک برقرار رہا اور عوام ان سے بہرہ یاب نہ ہو سکے۔ غالباً تاریخ تمدن کا سب

(۱) Materialist -

(۲) Hylicist (لفظ ہیولی یونانی الاصل ہے) -

سے انقلاب آفریں واقعہ یہ ہے کہ شہر آٹونا کے ایک شہری طاليس (۶۲۴ - ۵۵۰ ق - م) نے اس اپنی اجارا داری کو توڑا۔ سائنس معبدوں اور ہیکلوں کی چار دیواری سے نکل کر عوام کے مدرسوں تک پہنچی اور اس پر مذہب قدیم اور جادو کے اوبامہ خرافات کے جو پردے بڑے ہوئے تھے دیکھنے دیکھتے اٹھ گئے۔ طاليس ہالیوں سے فیض یاب ہوا تھا۔ اُس نے سورج گرہن کی صحیح پیش گوئی کی اور اپنے طلبہ کو ہیئت کے اصول سکھائے۔ ہیرو ڈوٹس کہتا ہے کہ طاليس جسے فلسفے اور سائنس کا بانی کہا جاتا ہے فنیقی الاصل ایشیائی تھا اور اُس کا شمار عہد قدیم کے سات ماہر ہونے دانشمندوں میں ہوتا تھا۔ ایشیائیوں کی بدقسمتی سے ایرانیوں نے ایشیائے کوچک پر تاخت و تاراج کا آغاز کیا تو آٹونا کے شہری خوف زدہ ہو کر ہونان کے شہروں میں پناہ گزیں ہوئے اور اپنے ساتھ فلسفے اور سائنس کے اصولوں کو بھی لیتے گئے۔ اُن کی تدریس سے جس فلسفے نے جنم لیا بعد میں آئے ”یونانی فلسفہ“ کا نام دیا گیا۔ پھر کھف جب سائنس مذہب اور جادو کے تعارف سے آزاد ہوئی اور لوگوں نے مسائل قطرت پر آزادانہ غور و فکر کرنا شروع کیا تو سوال پیدا ہوا کہ جب کائنات کو ہل مردوخ یا اَمِن رع نے نہیں بنایا تو آخر یہ کیسے معرض وجود میں آ گئی اور اس کی اصل کیا ہے؟ طاليس نے اس سوال کا جواب علم الاصنام کے فسانہ ہائے تکوین و تخلیق سے قطع نظر کر کے طبعی زبان میں دیا اور کہا کہ کائنات پانی سے بنی ہے۔ طاليس کا ”ابن فلسفہ“ اس لیے اہم نہیں ہے کہ پانی کو کائنات کی اصل قرار دے کر طاليس نے کوئی بڑا علمی کارنامہ انجام دیا تھا بلکہ اس لیے عہد آفریں سمجھا جاتا ہے کہ اُس نے تاریخ عالم میں پہلی مرتبہ تکوین عالم کی خالصتاً تحقیقی و علمی توجیہ کی۔ طاليس کی پیروی میں دوسرے اہل علم نے بھی تکوین عالم کے طبعی اسباب کی جستجو کی۔ ریاست ملیش کے ایک شہری اناکسی منیڈر نے کہا کہ کائنات پانی سے نہیں بنی بلکہ یہ ایک لامحدود زندہ شے ہے۔ ابتداء میں حرکت کے باعث اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے اور کائنات کے مظاہر عالم وجود میں آئے۔ اناکسی منیڈر کو ڈارون کا پیش رو کہا جاتا ہے کیونکہ اُس نے ماحول سے موافقت اور بقائے اصلح کے ابتدائی تصورات پیش کیے تھے۔ وہ کہتا ہے :

”ذی حیات مخلوق نم آلود عنصر سے پیدا ہوئی جب کہ آفتاب نے آئے بھاپ بنا کر اڑا دیا تھا۔ ابتداء میں انسان بھی دوسرے جانوروں کی طرح تھا یعنی مچھلی کی صورت میں۔ ابتدائی حیوانات نمی سے پیدا ہوئے۔ ان کی جلد خاردار تھی۔ بعد میں زیادہ خشک جگہوں پر جا پہنچے۔“

اناکسی منیڈر انسان کے حیوان سے ارتقاء بغیر ہونے کی ایک دلیل یہ دیتا ہے کہ انسان کا بچہ دوسرے حیوانات کی طرح پیدا ہوتے ہی اپنی خوراک تلاش نہیں کر سکتا اور اُس کا دودھ پینے کا عرصہ زیادہ طویل ہوتا ہے۔ اگر وہ شروع ہی سے ایسا ہوتا

تو کبھی زندہ نہ رہ سکتا۔ اس لیے وہ حیوان ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ انا کسی مینڈر کی یہ اولیت بھی ہے کہ سب سے پہلے اُس نے فلسفہِ ثمر میں لکھا تھا۔ ایک اور مفکر انا کسی مینس نے طالبس اور انا کسی مینڈر سے اتفاق کیا کہ کائنات کا اصل اصول مادی ہے لیکن اُس نے کہا کہ یہ اصول اول ہوا ہے اور زمین ہوا کی طشتری پر تیر رہی ہے۔

ابتدائی دور کے فلاسفہ میں پیریقلیس (۴۷۵ - ۵۳۵ ق - م) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کائنات آگ سے بنی ہے۔ کہتا ہے :
 ”یہ عالم ہر ایک کے لیے ایک جیسا ہے۔ اسے کسی دیوتا یا انسان نے نہیں بنایا۔ یہ ہمیشہ سے ہے اور ابدی آتش کی صورت میں ہمیشہ رہے گا۔ اس کے بعض حصے روشن ہوتے رہتے ہیں اور بعض بجھتے رہتے ہیں۔“

پیریقلیس نے ازلی وابدی آتش کو جسے وہ بعض اوقات سانس کہہ کر پکارتا ہے روح کا جوہر قرار دیا ہے۔ اُس کے خیال میں روح آتش اور آب سے مرکب ہے۔ آتش ارفع ہے اور آب اسفل ہے۔ وہ عقل اور حواس میں تمیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف عقل سے تکوینِ عالم کے قانون معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایک آفاق ذہن جس سے مراد وہ آتش ہی لیتا ہے تمام کائنات پر متصرف ہے۔ پیریقلیس مسلسل تغیر کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ دنیا کی ہر شے ہر وقت تغیر پذیر ہے پیریقلیس کے اقوال بھی اس کی دانشمندی پر دلالت کرتے ہیں۔

”تم ایک ہی دریا میں دو دفعہ قدم نہیں رکھ سکتے کہ ہر لمحہ نیا پانی آتا رہتا ہے“ :

”ہر روز ایک نیا سورج طلوع ہوتا ہے۔“

”ہم ہیں اور نہیں ہیں۔“

الیاطی فلاسفہ زینو اور پارمی ٹالیدیس جن کا ذکر تفصیل سے مثالیت کے ضمن میں آنے کا کہنے تھے کہ صرف وجود حقیقی ہے اور وہ ثابت ہے۔ تغیر و تبدل محض نگاہ کا فریب ہے۔ پیریقلیس یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ تغیر و تبدل حقیقی ہے وجود و ثبات فریبِ نظر ہے۔ ہر شے ہر وقت تغیر پذیر ہو رہی ہے۔ اُس کا ایک اور معرکہ آراء نظریہ یہ تھا کہ ہر شے اپنے بطون میں اپنی ضد رکھتی ہے۔ اضداد کی پیکار اور آویزش میں حرکت اور زندگی کا راز مخفی ہے۔ یہ پیکار نہ ہو تو عالم میں کسی شے کا وجود نہ ہو۔ اسی بنا پر اُس نے جنگ کی تعریف کی ہے اور کہا ہے ”جنگ ہر شے کی خالق ہے اور ہر شے ہر سلسلے ہے۔“

تغیر و تبدل کو حقیقی سمجھنے اور اضداد کی پیکار کے یہ تصورات ہیگل کے واسطے سے فلسفہٴ جدلی مادیت کے اساسی افکار بن چکے ہیں۔ اس کی تفصیل بعد میں آئے گی۔ پیریقلیس کا ایک اور اہم عقیدہ یہ تھا کہ واقعات ہی کائنات کے اساسی اصول ہیں اور ہر واقعہ گریزاں اور وقتی ہوتا ہے۔ بقول ہرٹرنڈ رسل جدید طبیعیات نے پیریقلیس کے اس خیال کی تصدیق کی ہے۔ پیریقلیس حریتِ فکر اور آزادیِ رائے

کا علم بردار تھا۔ اس کا قول ہے :

”عوام کو اپنے قوانین کی حفاظت کے لیے اتنی ہی تن دیں سے لڑنا چاہیے جتنا کہ شہر ہنہ کی حفاظت کے لیے۔“

اس کی نفسیاتی بصیرت کا اندازہ اس قول سے ہوتا ہے :

”انسان کا کردار ہی اس کا مقدر ہے۔“

اس فکر انگیز مقولے پر جتنا غور کیا جائے اس کی صداقت کے اتنے ہی زیادہ عجیب و غریب پہلو منکشف ہوتے ہیں۔ زینوفیس نے جسے الیاطی فلسفے کا بانی کہا جاتا ہے دیوتاؤں کے تصور کی تردید کی اور کہا کہ خدا انسانی اوصاف سے عاری ہے۔ وہ خدا اور عالم کو ایک ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے ”عالم ہی خدا ہے۔“ یہ تصور وحدت وجود کا ہے جسے الیاطی فلسفے کا اصل اصول سمجھا جاتا ہے۔

ایمپے دکلیس (۴۳۵ - ۶۹۵ ق۔ م) نے عناصر اربعہ کا نظریہ پیش کیا۔ اس نے طالیمس، اناکسی مینس، ہیرقلیٹس اور زینوفیس کے نظریات کا امتزاج پیش کیا اور کہا کہ عالم آگ، ہوا، مٹی اور پانی سے بنا ہے۔ وہ مادے کو ازلی وابدی اور غیر مخلوق مانتا ہے۔ عناصر اربعہ کی ترکیب بعد میں وضع کی گئی تھی۔ ایمپے دکلیس انہیں ”اصول اول“ کہتا تھا۔ ایمپے دکلیس کا عقیدہ ہے کہ انہی چار عناصر کی ترکیب و انتشار سے اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں اور فنا پذیر ہوتی ہیں۔ اس کے خیال میں محبت اور نفرت یا توافق و انتشار کے باعث اشیاء میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ وہ قدساء یونان کی طرح زمانے کی گردش کو دو لابی مانتا ہے اور کہتا ہے کہ عالم کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ کوئی انجام ہوگا۔ وہ فیثاغورس کی طرح تناسخ ارواح کا بھی قائل ہے۔ اس کے خیال میں انسانی روہیں چولا بدل بدل کر حیوانات اور درختوں کے قالب میں چلی جاتی ہیں۔ اس نے سورج گرہن اور چاند گرہن کی علمی توجیہ کی اور کہا کہ چاند سورج کی منعکس روشنی سے دسکتا ہے اور سورج گرہن چاند کے درمیان میں حائل ہونے سے لگتا ہے۔

اس عہد کے ایک اور مشہور فلسفی اناکسا غورث نے کہا کہ ایک آفاقی ذہن جسے وہ ”نوس“ کا نام دیتا تھا کائنات میں حرکت پیدا کرتا ہے۔ ارسطو کے خیال میں یہ ”نوس“ غیر مادی ہے۔ زہر اور ارڈمان اس سے اتفاق کرتے ہیں لیکن گروٹ اور ہرنٹ کہتے ہیں کہ یہ ”نوس“ مادی اور طبیعی قوت ہے۔ آئونی فلاسفہ کی سادیت کی روایت جس کا آغاز طالیمس سے ہوا تھا لیو کپس اور دیمیا قریطس کے فلسفے میں نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ ان فلاسفہ نے ایک یا متعدد دیوتاؤں کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ ان عقاید نے انسان پر دہشت طاری کر رکھی ہے۔ دیمیا قریطس ابتدائی دور کے طبیعی فلاسفہ کی طرح عقلیت پسند ہے اور کہتا ہے کہ روح اور عقل ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں بلکہ ایک ہی شے کے دو نام ہیں۔ اسی طرح اس نے روح کے وجود اور حیات بعد موت کے تصور سے انکار کیا۔ تکوین کائنات کا ذکر کرتے ہوئے اس نے کہا کہ کائنات سراسر مادی ہے۔ اس کے خیال میں مادی

حقیقتیں دو ہیں ایٹم (عربوں نے اس کا ترجمہ اجزائے لایتنجڑی سے کیا یعنی ایسے اجزاء جن کی مزید تقسیم ممکن نہ ہو سکے) اور خلائے مکانی۔ وہ کہتا ہے کہ عالم میں کہیں بھی کسی ماورائی ذہن یا عقل کا وجود نہیں ہے۔ تمام فطری مظاہر پر اندھے میکانک قوانین متصرف ہیں۔ دیماقریطس پورا پورا مادیت پسند ہے۔ اس کے خیال میں انسان بھی اسی طرح ایٹموں سے مرکب ہے جیسے کہ کوئی درخت یا کوئی ستارہ یا کوئی بھی دوسری شے ایٹموں سے بنی ہے۔ انسانی روح بھی ایٹموں سے مرکب ہے جنہیں انسان سانس کے ساتھ باہر نکالتا اور اندر کھینچتا رہتا ہے۔ جب یہ عمل ختم ہو جاتا ہے تو انسان کی موت واقع ہو جاتی ہے اور روح کے ایٹم منتشر ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی فکر ایک طبیعی فعل ہے اور کائنات میں کسی قسم کا کوئی مقصد یا غایت نہیں ہے۔ اس میں صرف ایٹم ہیں جو میکانیکی قوانین کے تحت مرکب یا منتشر ہوتے ہیں۔ لاک کی طرح دیماقریطس کا بھی یہ خیال ہے کہ گرمی، ذائقہ، رنگ وغیرہ کسی شے میں نہیں ہوتے بلکہ خود ہمارے حسی اعضاء کے باعث موجود ہیں۔ اشیاء میں حجم، صلابت اور وزن ہوتا ہے۔

دیماقریطس مذہب کا مخالف تھا اور مسرت کے حصول کو زندگی کا واحد مقصد سمجھتا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ مسرت میانہ روی اور تہذیب نفس سے میسر آتی ہے۔ وہ جذباتی ہیجان اور جوش و خروش کو ناپسند کرتا تھا اور عورت کو بھی اسی لیے حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا کہ اس کے جذبات آس کے شعور پر غالب ہوتے ہیں۔ آس کا قول ہے:

”مسرت خارجی اسباب اور ماز و سامان سے حاصل نہیں ہوتی۔ آس کا سرچشمہ خود انسان کے اپنے بطون میں ہے۔“

سیاسیات میں وہ جمہوریت اور مساوات کا قائل تھا۔ کہتا ہے:

”ایک دانشمند اور نیک شخص کے لیے تمام دنیا آس کا مادر وطن ہے۔“

دیماقریطس فلاسفہ یونان کے آس طبقے کا آخری فرد تھا جس نے مردانہ وار عالم کی کنہ کو سمجھنے کی کوشش کی اور جو رفعتِ نخیل اور قوتِ فکر دونوں سے بہرہ ور تھا اور مہم جوئی اور تجسس کے جذبے سے سرشار تھا۔ یہ فلاسفہ ہر شے میں گہری دلچسپی لیتے تھے۔ شہابِ ثاقب، سورج گرہن، پھلیاں، گردِ باد، مذہب اور اخلاق وغیرہ ہر یکاں انہماک سے غور و فکر کرتے تھے۔ زندگی سے متعلق ان کا نقطہ نظر رجائی تھا۔ ان کے بعد فلاسفہ یونان تنزلِ فکر کے شکار ہو گئے۔ سوفسطائیوں کے ساتھ تشکیک کا دور دورہ ہوا پھر سقراط نے اپنی تمام تر جستجو کو انسان اور اخلاقیات تک محدود کر دیا۔ افلاطون نے عالمِ حواس کو رد کر کے خالص بسطِ فکر کی اپنی دنیا الگ تعمیر کی۔ ارسطو نے مقصد اور غایت کو سائنس کا اساسی اصول قرار دے کر علمی تحقیق کو ضرر پہنچایا۔ افلاطون اور ارسطو بلاشبہ عظیم فلاسفہ تھے لیکن ان کے نظریات کی مقبولیت سے سائنس کی ترقی رک گئی۔ صدیوں تک فکری جمود کی کیفیت مغرب پر طاری رہی۔ احیاء العلوم کے دور میں ان فلاسفہ کا ذہنی تسلط ٹوٹا

اور مغرب میں اُس آزادانہ اور بے ہاک تفکر اور سائنٹفک نقطہ نظر کا آغاز ہوا جو سوفسطائیوں سے پہلے کے یونانی فلاسفہ کا طرہ امتیاز تھا۔ ہر صورت ماقبل سقراط فلاسفہ مادیت نے جو اصول مرتب کیے تھے وہ بعد کے مادیت پسندوں نے اپنائے اور اُن کی مزید تشریح کی۔

یہ اصول درج ذیل ہیں :

- (۱) مادہ وہ ہے جو مکان میں پھیلا ہوا ہے۔
- (۲) مادہ ازلی اور غیر فانی ہے۔
- (۳) مادے میں حرکت کی صلاحیت موجود ہے۔
- (۴) تمام حرکت مقررہ قوانین کے تحت ہو رہی ہے۔
- (۵) شعور اور ذہن بھی دوسری اشیاء کی طرح ایشیوں سے مرکب ہیں۔
- (۶) فطرت (نیچر) میں کوئی واردات بغیر سبب کے نہیں ہوتی۔
- (۷) عالم میں کوئی ذہن یا شعور کافرما نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس پر کوئی ہزدانی قوت متصرف نہیں ہے۔
- (۸) عالم میں کوئی مقصد و غایت نہیں ہے۔

سقراط سے پہلے کے فلاسفہ نے کائنات کے مشاہدے اور آفاقی مسائل کی تحقیق پر زور دیا تھا۔ سوفسطائیوں نے انسان اور اس کے مسائل کو تحقیقی علمی کا موضوع قرار دیا سقراط نے سوفسطائیوں کے تشکیک کے خلاف کمر بستہ باندھی تھی۔ وہ بڑی حد تک اپنی کوشش میں کامیاب بھی ہو گیا لیکن ایک پہلو سے وہ خود بھی سوفسطائی تھا۔ یعنی اُس نے بھی انہی کی طرح انسان اور اخلاقیات کو موضوع فکر قرار دیا۔ افلاطون اور ارسطو نے اُس کی پیروی کی۔ نتیجہ علم ہیئت کو پس پشت ڈال دیا گیا اور انہی علوم کی تدوین عمل میں آئی جن کا تعلق براہ راست ذات انسانی سے تھا۔ چنانچہ افلاطون اور ارسطو نے سیاسیات، منطق، خطابت، جالیات کے علوم مرتب کیے اُن کی مابعد الطبیعیات بھی جس کا مقصد حقیقت اولیٰ کی تلاش تھا منطقی اصولوں ہی پر مبنی کی گئی۔ اس کے ساتھ سائنس میں مشاہدے اور تجربے سے کام لینے کی بجائے اُسے منطق کے تحت کر دیا گیا۔ ڈارل برنٹنڈرسل نے اس دور کے یونانیوں کے متعلق کہا ہے کہ اُن کا ذہن و فکر قیاسی تھا۔ استقرائی نہیں تھا۔ افلاطون نے عالم مادی کو غیر حقیقی قرار دیا اس لیے مشاہدہ عالم سے قطع نظر کر لی گئی۔ ارسطو نے ہیئت اور مادے کی دونوں میں ایک حد تک قدماء کی مادیت پسندی کو برقرار رکھا اور کہا کہ ہیئت اور مادہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے لیکن وہ بھی اپنے استاد کی طرح امثال ہی کو حقیقی سمجھتا تھا۔ اُس کی حقیقت پسندی نے اسے مشاہدے پر بھی آمادہ کیا جس سے اس نے علم الحیوان میں کام لیا ارسطو کے بعد یونانی ریاستوں کے سیاسی ترقی کی رفتار تیز تر ہو گئی۔ سیاسی تنزل سمیت ذہنی

اخلاقی اور معاشرتی تنزل کا پیش خیمہ ہوا کرتا ہے چنانچہ ارسطو کے بعد آنے والے فلاسفہ کی لذتیت، کلیت اور قنوطیت میں اس ہمہ گیر زوال پذیری کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ رومیوں کی بڑھتی ہوئی عسکری طاقت نے یونانی ریاستوں کی آزادی کا خاتمہ کر دیا۔ اس کے بعد بھی بلاشبہ صدیوں تک افلاطون اور ارسطو کے قائم کیے ہوئے مدرسوں میں فلسفے کی درس و تدریس کا سلسلہ جاری رہا لیکن حریت فکر کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ ان کے متبعین منطقی موشگافیوں اور اشراق کی بھول بھلیوں میں گم ہو گئے۔

رومی نظم مملکت اور فوج کشی کا سلیقہ رکھتے تھے لیکن علوم و فنون سے انہیں حاجی ہی سی دلچسپی تھی۔ ان کے مدارس میں فلسفے کی جو تعلیم دی جاتی تھی وہ بھی یونانی غلاموں کے سپرد تھی۔ یونانی فلسفے کے دو مکاتب نے رومیوں کو متاثر کیا۔ لذتیت اور کلیت، لذتیت نے اپیکورس کو متاثر کیا اور کلیت کو رواقیین نے اپنا کر اس کے تصورات میں توسیع کی۔ رفتہ رفتہ رواقیت رومنہ الکبریٰ کے خرد پسند طبقے کا محبوب فلسفہ بن گئی۔

رواقیت کا بانی زینو قبرص کا رہنے والا فلسفی تھا۔ وہ ایک منقش طاق کے نیچے بیٹھ کر درس دیا کرتا تھا اس لیے اس کے فلسفے کا نام ہی رواقیت پڑ گیا۔ رواقیت دراصل ایک نظام اخلاق ہے۔ رواقیین کی مادیت پسندی ان کی طبیعیات کا حاصل ہے۔ ان کی طبیعیات کا اصل اصول یہ تھا کہ کوئی غیر مادی شے موجود ہی نہیں ہو سکتی۔ ان کے خیال میں عام صرف جسمانی حواس سے حاصل ہو سکتا ہے اس لیے حقیقت وہی ہے جسے حواس جان سکیں۔ یہ حقیقت مادہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ روح اور خدا بھی مادی ہیں۔ اس مادیت پر انہوں نے وحدت وجود کا پیوند لگایا اور کہا کہ خدا روح عالم ہے اور مادی عالم خدا کا جسم ہے روح عالم کو وہ ہیریقلیس کی طرح آتش سمجھتے تھے۔ انسانی روح کو بھی آتش جانتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ بھی یزدانی آتش ہی کا حصہ ہے۔ جس طرح روح جسم میں سرایت کیے ہوئے ہے اسی طرح آفاق آتش یا خدا کائنات میں طاری و ساری ہے۔ وہ خدا کو عقل مطلق بھی کہتے تھے لیکن روح کی طرح اس عقل کو بھی مادی سمجھتے تھے۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ کائنات میں ہر کہیں تناسب و توافق موجود ہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ خدا عقل مطلق ہے اور یہ عقل آفاق قانون ہے اس لیے عالم پر آفاق قانون متصرف ہے۔ تمام کائنات سلسلہ سبب و مسبب میں جکڑی ہوئی ہے اور انسان مجبور محض ہے۔ وہ زمانے کی گردش کو دو لابی اور وقت کو غیر حقیقی مانتے تھے۔ ان کے وحدت وجود کے تصور میں قدام کا یہ عقیدہ کار فرما تھا کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی تو اس بات سے انکار کرنا پڑے گا کہ کائنات کو کسی شخصی خدا نے بنایا ہے یا خدا کے علاوہ کسی اور مخلوق کا وجود بھی ممکن ہو سکتا ہے اس لیے ساری کائنات کو ہی خدا کہنا پڑے گا۔ یہ نظریہ رواقیہ

مذہب کے عقیدہ ذات باری کے منافی ہے۔ اسی لیے شوہناتر نے کہا ہے کہ ”وحدت وجود شائستہ قسم کا الحاد ہے۔“ کیوں کہ اس سے شخصی خالق کا انکار لازم آتا ہے۔ اخلاق میں رواقیین ضبط نفس پر زور دیتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ انسان اپنے جذبات پر عقل و خرد کا محکم تصرف قائم کر کے ہی انسان کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ شہنشاہ مارکس آریلیس سینیکا اور ایپکوریس کے اقوال میں رواقیین کے اخلاق و کردار کے بہترین نمونے ملتے ہیں۔

رواقیین تمام کائنات کو خدا مانتے تھے بہر حال لفظ خدا کے استعمال سے اُن کا ربط و تعلق کچھ نہ کچھ مذہب سے باقی و برقرار رہتا تھا۔ اپیکورس اور لکریٹیس نے اس برائے نام رابطے کا بھی خاتمہ کر دیا۔ اپیکورس نے حظ و مسرت کا فلسفہ پیش کیا۔ اُس کے خیال میں فلسفے کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو توہمات اور خشات سے نجات دلائی جائے۔ وہ کہتا تھا کہ دیوتا اور دوسری مافوق الفطرت ہستیاں انسانی دہشت کی پیداوار ہیں۔ دہشت اور تشویش نے انسانی مسرت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ اس نے کہا ”دہشت کو دل سے نکال پھینکو اور تمہیں مسرت مل جائے گی“۔ دہشت سے نجات پانے کے لیے اس نے کہا کہ عالم مادی سراسر میکانیکی ہے جس میں قدرتی اسباب کی کار فرمائی ہے۔ اس کی طبیعیات دیماکریٹس سے ماخوذ ہے لیکن اس میں اُس نے بقدر ضرورت کچھ تعریف بھی کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء ایٹموں سے بنی ہیں۔ یہ ایٹم صورت اور وزن میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں البتہ ان کی نوعیت اصلاً ایک ہی ہے۔ ایٹم ازل سے خلانے مکانی میں گھر رہے ہیں۔ انہیں قدر و اختیار حاصل ہے اس لیے یہ عموداً نہیں کرتے بلکہ ادھر ادھر ٹرہک جاتے ہیں اور آپس میں متصادم بھی ہوتے ہیں۔ یہ قدر و اختیار اپیکورس کی اپنی اختراع ہے۔ دیماکریٹس کے نظریے میں اس کا کوئی کھوج نہیں ملتا۔ اپیکورس نے ایٹموں میں وزن کا اضافہ اپنی طرف سے کیا ہے۔ ایٹموں کو قدر و اختیار عطا کرنے سے اپیکورس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کو بھی فاعل مختار تسلیم کیا جائے کیونکہ جب ایٹم کی حرکت آزادانہ ہوگی تو انسان کو بھی جبریت سے آزاد سمجھنا پڑے گا۔ دیماکریٹس کی پیروی میں اپیکورس بھی کہتا ہے کہ روح ایٹموں سے مرکب ہے جو موت کے بعد بکھر جاتے ہیں لہذا حیات بعد موت کا خیال محض اہل مذہب کا واحد ہے۔ اپیکورس کے خیال میں حیات بعد موت سے انکار کیا جائے تو انسان کو موت کی دہشت سے نجات مل جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ موت کو بُرا مت کہو۔ یہ برائی نہیں ہے نہ اس سے خوف کھانا قرینِ دانش ہے کیوں کہ اُس کے انتفاظ میں ”جب موت ہو غم نہیں ہوتے اور جب تم ہو موت نہیں ہوتی“۔ موت کرب ناک نہیں ہوتی اس لیے اس سے ڈرنا حماقت ہے۔ اس کے خیال میں دیوتاؤں کے خوف اور حیات بعد موت کے عقیدے سے نجات پا کر ہی انسان سکون اور مسرت کی زندگی بسر کر سکتا ہے۔ حیات بعد موت کا ذکر کرتے ہوئے اُس نے کہا تھا ”ایک احمق۔۔۔ اس دنیا سے بے دھمکہ بہرہ اندوز نہیں ہو سکتا وہ آخرت سے کیا حاصل

کرے گا۔“ اپیکورس نے اخلاق میں میانہ روی کی دعوت دی ہے۔

اس زمانے کا دوسرا مشہور مادیت پسند لکریشیمس ہے جس کی فلسفیانہ نظم ”اشیاء کی ماہیت پر“ مشہور ہے۔ یہ نظم صدیوں تک گوشہ گمنامی میں بڑی رہی ۱۴۱۸ع میں ہوگیو نے اسے کہیں سے ڈھونڈ نکالا اور شائع کر دیا۔ والٹیر نے اس نظم کو غیر فانی قرار دیا ہے۔ اس میں لکریشیمس نے تفصیل سے اپنے عقاید بیان کیے ہیں۔ اپیکورس کی طرح وہ بھی مذہب کو دہشت - غم زدگی اور ضم و نشدہ کو سرچشمہ خیال کرتا ہے۔ ایک جگہ کہتا ہے ”مذہب نے انسان سے بڑی بڑی مفاکیوں کا ارتکاب کرایا ہے۔“ جو اوگ فلسفہ و دانش کی تحصیل کی بجائے مذہبی رسوم کی ادائیگی کو ضروری سمجھتے ہیں انہیں مخاطب کر کے کہتا ہے :

”بدبختو! مذہب نے تمہیں کیسے کیسے چرکے لگائے ہیں۔ ہمارے بچوں پر کیسے کیسے ظلم کرائے ہیں۔ نیکی یہ نہیں ہے کہ تم پتھر کی قربان گاہوں پر سر جھکاؤ یا سجدے کرو۔ نیکی مذہبوں پر قربانی کا خون چھڑکنے میں بھی نہیں ہے بلکہ آسودہ اور مطمئن ذہن سے نیکی حاصل ہوتی ہے۔“

لکریشیمس کا عقیدہ ہے کہ کائنات مادی سے ماوراء کوئی ہستی نہیں ہے کوئی قانون نہیں ہے۔ کائنات کے سب قوانین خود اس کے بطون میں موجود ہیں جسے خدا کہا جاتا ہے وہ آفاقی قانون ہی کا دوسرا نام ہے۔ سچی عبادت یہ ہے کہ اس قانون کو ذہن نشین کر لیا جائے۔ انسان کی دہشت اور غم ناک فطرت کے قوانین کو سمجھ لینے سے دور ہو جاتی ہے۔ زندگی چند دن کی فرصت کا نام ہے اور حیات بعد موت محض ایک انسانی ہے۔ اس دنیا میں جہالت، جذباتی جنون، حرص اور جنگ و جدان سے جو دکھ درد ہوتا ہے وہی جہنم ہے۔ دانشمندوں کے لیے بھی دنیا بھشت بن جاتی ہے۔ مرنے والے دانش کی مشعل زندوں کے ہاتھوں میں دے کر آگے بڑھ جاتے ہیں۔ لکریشیمس کی اس نظم میں دیما قریطس کی مادیت اور اپیکورس کی اخلاقیات کا استزاج عمل میں آیا ہے۔

جب شمال مشرق کی وحشی اقوام گل، ونیل، گاتھوں اور ہنوں کی بے پناہ بورش سے رومیوں کی قبائے سطوت تار تار ہو گئی تو رومنہ الکبریٰ کی شان و شوکت بازنطین میں محدود ہو کر رہ گئی۔ شہنشاہ قسطنطین نے عیسائی مذہب کی اشاعت بزور شمشیر کی اور وقت کے گزرنے کے ساتھ مغربی اقوام پر پر کہیں کلیسائے روم کا تسلط قائم ہو گیا۔ اس انقلاب ذکر کرتے ہوئے گبن اپنی کتاب ”زوال و ہیوٹارومہ“ میں لکھتا ہے عیسائیت کی ہمہ گیر اشاعت سے مغرب پر عہد جاہلیت کی تاریکیاں چھا گئیں۔ کم و بیش آٹھ صدیوں تک ان تاریکیوں کے کھڑے پر کہیں محیط رہے۔ مغرب کی وحشی اقوام نے شارلیان کی کوششوں سے عیسائیت قبول تو کر لی تھی لیکن اس سے ان کی خانی وحشت و بربریت پر کوئی صالح اثر نہیں پڑا۔ علم کی تحصیل راہیوں اور ہادربوں تک محدود رہی۔ یہ لوگ بھی تحقیق علمی کی بجائے اولیاء و اصفیاء کے فسانہ ہائے کرامات فلمبند کرنے میں مصروف رہتے تھے۔ جو شخص علم و فنون

میں دستگاہ پیدا کرتا آئے طنزاً جادوگر کہتے تھے۔ ارباب کلیسا عام طور سے جن بحثوں میں حصہ لیتے تھے ان کے موضوعات کچھ اس نوع کے ہوتے تھے کہ جناب آدم کی ناف تھی کہ نہیں تھی یا سوئی کی نوک ہر کتنے فرشتے کھڑے ہو سکتے ہیں۔ ان تاریک صدیوں میں مسلمانوں نے ہسپانیہ، صقلیہ، ہنداد اور دمشق میں علم کی شمع روشن کر رکھی تھی۔ انہوں نے فلاسفہ، یونان کی کچھ کتابیں عربی میں منتقل کر لیں اور وہ علم المناظر، علم الکیمیا، الجبر و المقابله وغیرہ میں قابلِ قدر تحقیقی کام کر رہے تھے۔ ازمنہ تاریک کے اواخر میں مسلمانوں کے اکابر فلاسفہ و اطباء الرازی، ابن سینا اور ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے یہودیوں کی وساطت سے مغربی ممالک میں پہنچے تو اہل مغرب کے ذہن و قلب میں ہلچل مچ گئی۔ اس کے ساتھ قسطنطنیہ سے یونانی زبان کے علماء ترکوں کے حملوں سے دہشت زدہ ہو کر اطالیہ پہنچے جہاں انہوں نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہالت کی تاریکی کا دبیز پردہ چاک ہوا اور مغربی ممالک نشاۃ الثانیہ اور احیاء العلوم کی روشنی سے منور ہو گئے۔ اطالیہ اور پیرس کی دانش گاہوں میں ابن رشدی علماء نے کلیسائے روم کی شدید مخالفت کے باوجود ابن رشد کے اس عقیدے کی اشاعت کی کہ صداقت دو گونہ ہے۔ مذہب کی صداقت اور فلسفے کی صداقت۔ کلیسائے روم کے علماء فلسفے کی صداقت کے قائل نہیں تھے اور فلسفے کو مذہب کی ادنیٰ کنیز سمجھتے تھے۔ ولی اسلم کا مشہور قول ہے :

”میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر سمجھتا ہوں۔ پہلے سمجھ کر عقیدہ اختیار نہیں کرتا“ اس نقطہ نظر اور نظریہ علم نے تحقیق کے سونے خشک کر دیے۔ کلیسائے روم کے ہاں فلسفے اور سائنس کا اگر کوئی مصرف تھا تو وہ محض یہی تھا کہ ان کے اصولوں سے مذہب کے اوق الفطرت عناصر کا اثبات کیا جائے۔ اور نصوص کو توڑ مڑ کر ایسی تاویلیں کی جائیں جن سے اہل مذہب کے شکوک و شبہات رفع ہو جائیں۔ کسی فلسفی یا سائنس دان کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا تھا کہ کسی ایسے علمی نظریے کی اشاعت کرے جو مسلمہ مذہبی عقائد کے منافی ہو۔ اس قسم کی جرات کی سزا موت تھی۔ برونو کو آگ میں جلایا گیا۔ گلیلیو کو گرفتار کر لیا گیا اور وہ موت کی سزا سے بال بال بچا۔ کوہر نیکس کو اپنی کتاب اپنی زندگی میں شائع کرنے کی جرات نہ ہوئی۔ کلیسائی احتساب آزادی فکر کو کچلنے کا ایک مہیب آلہ تھا۔ سینکڑوں اہل علم کو پابند سلاسل کیا گیا لیکن جب انسان کا آزادی رائے یا اظہار رائے کا جذبہ بیدار ہو جائے تو اسے کچلا نہیں جا سکتا۔ ابن رشدیوں کے نظریہ صداقت دو گونہ کی اشاعت نے علم کلام اور مذہبی تحکم کا طلسم توڑ دیا اور اہل فکر مذہبی عقائد سے ہٹ کر آزادانہ فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے لگے۔ یاد رہے کہ اسی زمانے میں اساتیت اور حقیقت پسندی کی نزاع نے بھی لوگوں کے دلوں میں

(۱) Nominalism - (۲) Realism اس حقیقت پسندی کا مطلب ہے افلاطون کے امثال (ideas) کو حقیقی سمجھنا۔

مخت ہيجان پیدا کر رکھا تھا۔ انسانی کہتے تھے کہ امثال (افلاطون کے امثال کو منطقی اصطلاح میں Universal بھی کہا جاتا تھا) اشیا کے محض اسم یا نام ہیں اور حقیقی وجود نہیں رکھتے۔ افلاطون کے پیرو کہتے تھے کہ امثال حقیقی ہیں۔ اس نزاع کی اصل یہ سوال تھا کہ کون سا عالم حقیقی ہے؟ وہ عالم جس کا ادراک ہم حواس سے کرتے ہیں یا وہ عالم جو ہمارے ذہن و عقل میں موجود ہے۔ تمام عیسائی متکلمین اے لارڈ۔ ٹامس اکنوٹناس وغیرہ حقیقت پسند تھے۔ ان کے برعکس روسکے ان اور اس کے پیرو ولیم آکم انسانی تھے۔ ولیم آکم نے کہا کہ حقیقی عالم وہی ہے جسے ہم اپنے حواس خمسہ سے معلوم کرتے ہیں امثال محض بسط افکار ہیں جن کا وجود انسانی ذہن کے خارج میں کہیں نہیں ہے۔ یہی انسانیت جدید سائنس کا سنگ بنیاد بن گئی۔ کیسائے روم آج تک افلاطون کے نظریہ حقیقت امثال سے اپنے مذہبی عقائد کی توثیق و تائید کا کام لے رہا ہے۔ افلاطون کا یہ نظریہ کہ عالم امثال عالم اشیاء سے علیحدہ ہے اس مسیحی عقیدے کے عین موافق ہے کہ خدا نے عالم کو عدم محض سے پیدا کیا اور خود اس عالم سے ماوراء ہی رہا۔ بہر حال فتح بالخمر ولہ آکم کی انسانیت ہی کی ہوئی۔ سائنس کی روز افزوں ترقی اور اشاعت اور کوپرنیکس گیلیو۔ کپلر اور نیوٹن کے انقلاب پرور انکشافات سے کیسائے روم کا ذہنی احتساب شکست و ریخت ہو گیا۔ ولیم آکم کے پیروؤں نے علم کلام کا خاتمہ کر دیا اور اپنا بہ حق تسلیم کرا لیا کہ مسائل علمی پر انسانی ذہن و فکر کو آزادانہ غور و فکر کا حق پہنچتا ہے۔ اس کے ساتھ مغرب نے جدید دور میں قدم رکھا۔

قدیم یونانی سائنس کی رو سے کائنات گویا ایک گڑیا کا گھر تھی۔ اس کا مرکز زمین تھی جس کے گرد سات آسمان تہہ در تہہ محیط تھے جیسے پیاز کے جھلکے ایک دوسرے پر منڈھے ہوئے ہیں۔ چاند اور سورج سے اوپر کی کائنات میں تغیر و تبدل کو تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ سیارے ذی حیات سمجھے جاتے تھے۔ افلاطون اور ارسطو بھی انہیں دیوتا مانتے تھے۔ فیثا غورس کے پیروؤں نے اور خاص طور سے ارسطارکس نے یہ خیال پیش کیا تھا کہ آفتاب مرکز ہے اور زمین دوسرے سیاروں کی طرح ان کے گرد گھومتی ہے۔ لیکن ارسطو نے اسے رد کر دیا تھا۔ کوپرنیکس نے تحقیق سے ثابت کیا کہ زمین ایک سیارہ ہے جو آفتاب کے گرد گھومنا ہے۔ ۱۶۰۸ء میں ایک ولندیزی لہرشی نے دوربین ایجاد کی۔ گیلیو نے علم ہیئت میں اس سے بڑا کام لیا۔ اجرام ہادی کا مشاہدہ کرتے ہوئے اس نے مشتری کے چاند دیکھے اور ہائیڈروں سے کہنا آؤ میں دوربین میں سے تمہیں یہ چاند دکھاؤں۔ انہوں نے دوربین میں سے دیکھنے سے انکار کر دیا اور کہنا تم جھوٹ کہتے ہو ہماری کتابوں میں ان کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ نساء الثانیہ کی صدیوں میں انسان نے ہزاروں برسوں کی ذہنی غلامی سے نجات پائی۔ گیلیو نے تھرمامیٹر اور اس کے ایک شاگرد نے پروسیٹر ایجاد کیا۔ گورک نے ہوائی پمپ اختراع کیا۔ اسی صدی میں گھڑیوں کو نئی شکل دی گئی۔ کپلر نے ریاضیات سے کوپرنیکس کے نظریے کا اثبات کیا اور

وہ راستہ دکھایا جس پر چل کر بعد میں نیوٹن نے کشش ثقل کا قانون دریافت کیا تھا۔ نیوٹن مشاہدے اور تجربے کا بہت بڑا حامی تھا اور کہا کرتا تھا:

”اے طبیعیات! مجھے مایہد الطبیعیات سے بھانا“۔

کپلر نے سیاروں کی گردش کے قوانین دریافت کر کے بنی نوع انسان کے سوچنے کے انداز بدل دیے۔ سترھویں صدی کے انکشافات نے سائنس کو ہر کہیں پھیلا دیا۔ کپلرٹ نے مقناطیس پر اپنا معرکہ آراء مقالہ لکھا۔ ہاروے نے خون کے دوران کارز معلوم کیا۔ لیون باک نے پروٹو زوا اور بیکٹیریا دریافت کیے۔ ڈے کارٹ، لائب نٹس اور نیوٹن نے جیومیٹری میں انقلاب پرور اصول دریافت کیے جن سے اعلیٰ ریاضیات کے مطالعے کی راہیں کھل گئیں۔

کوپرنیکس - گلیلیو - کپلر اور نیوٹن جدید سائنس کے بانی ہیں۔ ان کے انکشافات نے کائنات سے متعلق انسانی نقطہ نظر کو یکسر بدل دیا۔ جادو اور نوہم کا طلسم ٹوٹ گیا۔ یہ سائنس دان اہل مذہب تھے لیکن ان کے نظریات نے مذہب کے مسئلہ عقائد سے اختلاف کیا۔ سائنس کی اس ترقی نے کائنات میں انسان کے مقام کو بھی خاصا متاثر کیا۔ ازمنہ تاریک میں کرۂ ارض کو کائنات کا مرکز مانا جاتا تھا اور یہ خیال راسخ ہو چکا تھا کہ کائنات انسان ہی کے لیے بنائی گئی ہے۔ نیوٹن کی پشت میں کرۂ ارض کائنات کا ایک ننھا سا حصہ ہے جو ایک معمولی ستارے (آفتاب) کا ایک حنیر سا سیارہ ہے۔ اس سے انسان کی انا کو سخت دھچکا لگا۔ جیسا کہ ہم اگلے باب میں دیکھیں گے رومانویوں اور مثالیات پسندوں نے انسان کا یہ کھویا ہوا مقام بحال کرنے کی کوشش کی تھی۔

جدید سائنس نے فلسفے پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے اور یکن - ہابس اور ڈیکارٹ نے فلسفے کو سائنس کی ہم پہنچائی ہوئی نئی بنیادوں پر از سر نو تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ء) نے فلسفے کو مذہب سے جدا کر دیا۔ بیکن استغرا کا بانی اور سائنٹفک طرز تحقیق کا مداح تھا۔ اس کا نقطہ نظر حاصلاً تحقیقی اور علمی تھا اس نے سائنس کی مدد سے فطرت کی قوتوں کو مستخر کرنے کی دعوت دی۔ اس نے اس بات پر خاص طور سے زور دیا کہ فلسفے کو علم کلام کے تصرف سے نجات دلانی جائے۔ وہ مذہب کو الہام پر مبنی سمجھتا تھا اور کہتا تھا کہ فلسفے کی بنیاد غلط استدلال پر رکھنا ضروری ہے۔ اس نے ارسطو کے قیاس کی سخت مخالفت کی اور شخصی مشاہدے اور تجربے کو بروئے کار لانے کی دعوت دی۔ اس نے ارسطو پر سخت نقد لکھا اور کہا کہ ارسطو نے سائنس میں منصفہ و ر سبایت کو داخل کر کے سائنس کو سخت نقصان پہنچایا تھا۔ حناہم اس سے کہا کہ معصیت کو سائنس میں سے خارج کر دیا جائے۔ وہ کہتا تھا کہ فکر و علم کو کسی غلب غنی کا باند نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ سائنس کے لیے سروری ہے کہ اس کا مواد خالص مشاہدے اور تجربے پر مبنی ہو۔ فلسفے میں اس کا ”ہو! تصور“ مشہور ہے۔ اس نے فکر و نظر کی بری عادتوں کو بتوں کا نام

دیا ہے اور انہیں توڑنے کی دھم دی ہے۔ ان فکری مخالفتوں میں (۱) قبلے کے بت ہیں جن کے تحت انسان فطرت میں ایسا توافقی تلاش کرتا ہے جو ممکن ہے اس میں نہ ہو (۲) غار کے بت ذاتی تعصبات ہوتے ہیں جن سے بچنا چھڑانا ضروری ہے۔ (۳) بازار کے بت جن کا تعلق الفاظ سے ہے جو ہمارے ذہن کو ہر وقت متاثر کرتے رہتے ہیں (۴) تھیٹر کے بت فکر و نظر کے وہ نظام ہیں جو قدماء سے یادگار ہیں مثلاً ارسطو اور متکلمین کے افکار (۵) مکاتب کے بت جو ارسطو کے قیاس جیسے اندھے قوانین پر مشتمل ہیں اور تحقیقی علمی میں ذاتی رائے کی جگہ لے لیتے ہیں۔

فرانسس بیکن عبوری دور سے تعلق رکھتا ہے چنانچہ سائنس کا شیدائی ہونے کے باوجود اس نے کوپرنیکس کا نظریہ رد کر دیا تھا۔ مشہور سائنس دان ہاروے کی رائے میں ”لیکن لارڈ چانسلر کی طرح فلسفہ لکھتا ہے“ لیکن کا سب سے اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کی منطق قیاسی کے بجائے استقراء پر زور دیا اور اس طرح سائنس کے طرز تحقیق کو بیش از بیش تقویت دی۔

طامس ہابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹ع) کے ساتھ فلسفہ ایک نئے دور میں داخل ہوا تھا اس نے فلسفے کو جدید سائنس کی روشنی میں از سر نو مدون کرنے کی کوشش کی۔ اس نے مکمل مادیت کا ابلاغ کیا۔ اس کے خیال میں کائنات کی ہر شے انسان مادیت ہے اور حرکت کر رہی ہے۔ وہ حسیات کے سوا کسی چیز کو علم کا ماخذ تسلیم نہیں کرتا اور حسیات کو بھی حرکت ہی کی صورتیں مانتا ہے۔ اس کے خیال میں فکر عین ترقی یافتہ حسیات کا ایک سلسلہ ہے۔ اس کے ہاں حقیقت مادی ہے اور ذہن مادہ متحرک ہے۔ ہابز گلیلیو سے بڑا متاثر ہوا تھا۔ ایک رباعی دان ہونے کی حیثیت سے وہ فلسفے میں بھی ریاضیات کے اصولوں کو رواج دینے کا حامی تھا اور جیومیٹری کو ”کامل سائنس“ کہا کرتا تھا اس نے روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ ہمارے خواب مستقبل کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتے۔ لکربشیس کی طرح وہ بھی کہتا ہے کہ مذہب غیر مرئی فرضی قوتوں کی دہشت کی پیداوار ہے ایک جگہ لکھتا ہے۔

”غیر مرئی قوت کا خوف انفرادی صورت میں توہم ہے اور اجتماعی صورت

اختیار کر جائے تو مذہب بن جاتا ہے۔“

مادیت پسند ہونے کے باعث ہابز قدر و اختیار کا منکر ہے اور جبر مطلق کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی قدر و اختیار کا خیال لغو ہے۔ انسانی ارادے یا خواہش کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں انسان جس بات کا ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرنے میں وہ آزاد ہے لیکن ارادہ کرنے میں مجبور محض ہے۔ ہابز نے افلاطون کے اس خیال کی بھی تردید کی کہ عقل انسان میں جبلتی اور خلتی ہے۔ اس کے خیال میں عقل بیدارشی نہیں ہوتی و شق اور تجربے سے ترقی کرتی ہے ہابز نے فلاسفہ یونان اور متکلمین سے اپنا فکری رشتہ کٹی طور طور پر منقطع کر لیا تھا۔

ڈیکارٹ (۱۶۵۰-۱۶۵۹ع) کو عام طور سے جدید فلسفے کا بانی کہا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ پہلا عظیم فلسفی ہے جو جدید طبیعیات اور ہیئت سے متاثر ہوا۔ عجیب بات یہ ہے کہ جدید مادیت پسندی اور مثالیت پسندی کی دونوں روایات اسی سے شروع ہوئی ہیں چنانچہ اس کا ذکر مثالیت پسندی کے ضمن میں بھی آئے؟ اس نے مثالی موضوعیت اور میکانیک دونوں کی ترجمانی کی ہے۔ ڈیکارٹ نے علوم مروجہ کی تحصیل پسوعیوں کے مدرسے میں کی تھی اس لیے وہ مذہب اور علم کلام کے مقام کو بھی برقرار رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

ڈیکارٹ ریاضیات کا بہت بڑا عالم تھا اور کہتا تھا کہ دنیا کی ہر شے کو میکانک نقطہ نظر ہی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ اس مقصد کے لیے امثال سے کام لینا عبت ہے۔ اس کا فلسفہ میکانکی ہے وہ کہتا ہے کہ کائنات چند ایسی اشیاء پر مشتمل ہے جنہیں خدا نے بنایا اور ان میں حرکت رکھی۔ یہ اشیاء مقررہ میکانکی قوانین کے تحت حرکت کرتی ہیں۔ وہ مادے اور ذہن کی دونی کا تصور پیش کرتا ہے جو اس کے فلسفے کا سنگ بنیاد ہے۔ ذہن اور مادے دونوں کو مستقل بالذات مان کر اس نے نیچر کو آزاد چھوڑ دیا ہے اور نیچرل سائنس کی توضیح میکانکی نقطہ نظر سے کی ہے۔ اس نے مقصد یا غایت اور روحانی و ذہنی خصائص کو اس تشریح سے خارج کر دیا ہے۔ مادے کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ اساسی طور پر پھیلاؤ ہے اور ذہن اساسی طور پر ہر فکر و شعور ہے۔ ڈیکارٹ نے نیچر سے ذہن کو حذف کر دیا۔ اس طرح طبیعیات ذہن سے آزاد ہو گئی اور اس سے مقصد و غایت کا اخراج تکمیل کو پہنچ گیا۔ ایک عالم ریاضیات کی حیثیت سے وہ فلسفے کو بھی ریاضی کی طرح ایک یقینی علم بنانا چاہتا تھا۔ اس نے کہا کہ کائنات کی ہر شے مقررہ قوانین کے تحت حرکت کرتی ہے اس لیے ان قوانین کو سمجھ کر ہم کائنات کی قوتوں پر قابو پا سکتے ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ سائنس دان ذہن سے قطع نظر کر کے نیچر کا مطالعہ کریں یعنی کائنات میں ذہن کو تلاش نہ کریں۔ اس کے خیال میں سائنس مقاصد یا ذہن و روح کے تصورات کے بغیر صرف میکانکی خطوط پر ترقی کر سکتی ہے اور ان قوانین پر اپنی توجہ مرکوز کر سکتی ہے جن کے تحت اشیاء حرکت کرتی ہیں۔ اس طرح ڈیکارٹ نے جدید سائنس کو ترقی دی اور اس کی اشاعت کو تقویت بخشی۔

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ حیوانات کا جسم ایک خودکار کل کی مانند ہے جس میں ذہن و شعور مطلق نہیں ہے۔ جہاں لحاظ سے انسان بھی حیوان ہی کی طرح کی ایک کل ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انسان ذہن و شعور کا مالک ہے جو اس کے جسم پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔

وحدت وجود کا مبلغ سپینوزا (۱۶۳۶-۱۶۷۷ع) ڈیکارٹ کی مادے اور ذہن کی دونی سے مطمئن نہیں تھا۔ اس نے کہا کہ حقیقت ایک ہے۔ پھیلاؤ اور فکر اسی کی صفات ہیں۔ یہ حقیقت واحد تمام کائنات پر محیط ہے اور اسے خدا کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ حقیقت خود ہی ہر شے ہے۔ اس سے علیحدہ کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ یہ خود

ہی اپنا سبب ہے اور لاحدود ہے۔ سپینوزا کا یہ وجودی نظریہ قدیم الباطنی فلاسفہ اور رواقیین سے ماخوذ ہے۔

سترھویں صدی کے اکثر سائنس دانوں اور فلاسفہ نے اپنا رشتہ ماضی سے کٹلی طور پر منقطع نہیں کیا تھا۔ نیوٹن، ڈیکارٹ، بیکن وغیرہ اہل مذہب تھے اگرچہ ان کے افکار و نظریات سے مذہبی مسئلے ہر کہیں منہدم ہو رہے تھے، بیکن کا ایک قول اس نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا ہے:

”ہم شریعت خداوندی کی پیروی پر مجبور ہیں اگرچہ ہمارا ارادہ اس سے ابا کرتا ہے۔ ہم کتاب مقدس پر ایمان لانے پر مجبور ہیں اگرچہ ہماری عقل کو دھچکا لگتا ہے۔“

اٹھارھویں صدی میں سائنس کی ہمہ گیر اشاعت نے اس فکری تحریک کو جنم دیا جسے تاریخ فلسفہ میں خرد افروزی کا نام دیا جاتا ہے۔ ہر طرف عقلیت پسندی کا دور دورہ ہو گیا۔ اس تحریک کا آغاز ہالینڈ اور انگلستان میں ہوا لیکن فرانس میں اس کے اثرات خاص طور سے بڑے گہرے ہوئے۔ انگلستان میں ہیوم اور گین اس کے نمائندے تھے۔ چارلس دوم نے رائل سوسائٹی کی بنیاد رکھی اور سائنس کی تعلیم آداب مجلس میں شامل ہو گئی۔ فرانس کے مفکرین میں اسے غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی اور روسو کو کہنا پڑا کہ مارے فرانس میں ہی وہ شخص ہوں جو خدائے واحد پر عقیدہ رکھتا ہے۔ فرانس کے اہل علم نے تمام علوم کو ایک قاموس میں جمع کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اس لیے انہیں قاموسی کہا جاتا ہے۔ فرانس علوم و فنون اور فرہنگ و شائستگی کا مرکز تھا اس لیے قاموسیوں کے افکار نے تمام مغربی ممالک کو متاثر کیا۔ قاموسیوں میں دیدرو، منتسکو، بوئے، ہولباخ، کاندورے، کبانے اور لامتری مشہور ہوئے۔ ان سب کا سرخیل والٹر تھا جس نے بڑی بے رحمی سے اہل مذہب کی رباکاری، دکان آرنی اور زہد فروشی کے پردے چاک کیے۔ ۱۷۷۷ء میں فریڈرک اعظم شاہ پرشیائے والٹر کو لکھا:

”بیل نے جنگ کا آغاز کیا۔ چند انگریزوں نے اس کی پیروی کی۔ ہمارے مقدر میں اس جنگ کی فتح لکھی ہے۔“

یہ جنگ عیسائی مذہب کے خلاف لڑی جا رہی تھی۔ بیل کی لغت قاموسیوں کے لیے مشعل راہ ثابت ہوئی۔ اس لغت میں مختلف موضوعات پر خاص عقلیت پسندی کے نقطہ نظر سے اظہار خیال کیا گیا تھا۔ حکومت فرانس نے کیسا کے کیساے۔ قاموسیوں کو جبر و تشدد کا نشانہ بنایا۔ انہیں قید کیا گیا۔ ان کی کتابوں کی اساعہ، منوع قرار دے دی گئی۔ ان کے مسودات میں تحریف کی گئی۔ انہیں جلاوطن کر دیا لیکن وہ بھی دھن کے پکے تھے انہوں نے ایک طرف جمہوری قدروں کو فروغ دیا دوسری طرف انسان کو مذہبی محکم سے نجات دلانے پر کمر بستہ ناندھی۔ میسایات میں انہوں نے شاہان فرانس کے استبداد کے خلاف آواز بلند کی اور مذہب کا بدل عمرانیات میں تلاش کیا۔ انہوں نے ہائیرے بیل کے اس نظریے کو قبول کر لیا کہ وحی

کو بہر صورت عقل کے تحت رکھنا ضروری ہے۔ قاموسیوں نے الہام کے بغیر ایک مذہب مرتب کرنے کی کوشش کی جسے انہوں نے "یزدانیت" کا نام دیا۔ وہ انسان دوسری کو اس مذہب کی اساس مانتے تھے اور کہتے تھے کہ اس میں کسی الہام کی ضرورت نہیں ہے۔ قاموسیوں کے خیال میں سائنس کی ترقی لازماً انسانی معاشرے کی ترقی کا باعث ہوگی۔ کندھوں سے اور ترگوں نے انسان کے مستقبل پر اعتقاد کا اظہار کیا اور کہا کہ سائنس کی روشنی میں ترقی کی منازل طے کر کے انسان ایک مثالی معاشرہ قائم کرنے میں کامیاب ہو جائے گا۔ ان کا محکم عقیدہ تھا کہ سائنس سے حاصل کیے ہوئے علم ہی سے انسان سترت سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ قاموسی تہذیب جدید کی تشکیل جدید سائنس اور نئے طرز تحقیق کی بنیادوں پر کرنا چاہتے تھے۔

قاموسی مادیت پسند تھے انہوں نے ڈیکارٹ کے اس نظریے کو کہ حیوانات خود کار کلیں ہیں انسان پر بھی منطبق کر دیا اور کہا کہ انسان میں جسم اور روح سمیت ایک کل ہے اگرچہ دوسری کاوں سے زیادہ پیچیدہ اور مضحکہ خیز ہے۔ میکانیک طبیعیات اور کیمسٹری کے اصول ذی حیات پر بھی اسی طرح لاگو ہیں جیسے کہ غیر ذی حیات پر۔ لامتری نے اعلان کیا کہ چونکہ حیوان کل ہے اس لیے انسان بھی کل ہے اور انسانی قلب و ذہن کے تمام اعمال میکانیکی نوعیت کے ہیں۔ اس مادی نظریہ کو ہولباخ نے ایک باقاعدہ مابعد الطبیعیات کی شکل دی۔ اس نے روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ فکر مغز سر کا ایسا ہی فعل ہے جیسا کہ ہضم معدے کا فعل ہے۔ کائنات میں صرف مادہ غیر فانی ہے۔ فطرت میں کسی نوع کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ کائنات کی وسعتوں میں انسان کا وجود نہایت حقیر و صغیر ہے۔ اس نے کہا کہ فطرت چند اہل قوانین کے تحت کام کر رہی ہے اور کسی قسم کا کوئی ذہن یا شعور اس پر متصرف نہیں ہے۔ ہل ویشیم نے اخلاق اور نیکی کی توضیح بھی طبعی قوانین کی رو سے کی۔ قاموسی جبر مطلق کے قائل تھے اور کہتے تھے کہ قانون سبب و مسبب ہر شے پر حاوی ہے۔ دیدرو اور بونے نے ارتقاء کا تصور پیش کیا۔ انہیں لامارک اور ڈارون کے پیش رو کہا جاتا ہے۔

انہارہویں صدی کے مادی نقطہ نظر کا ذکر کرتے ہوئے برٹرنڈ رسل لکھتے ہیں کہ اس کے عناصر ترکیبی تین ہیں :

(۱) حقایق مشاہدے پر مبنی ہونے چاہئیں نہ کہ ایسی سند پر جو محض تحکم پر مبنی ہو۔

(۲) مادی دنیا ایک ایسا نظام ہے جو خود کار ہے اور جس میں تمام تغیرات طبعی قوانین کے تحت ہوتے ہیں۔

(۳) کرۂ ارض کائنات کا مرکز نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی مقصد و معنی ہے۔ یہی تینوں عناصر میں کٹر میکانیکی نقطہ نظر کی تشکیل کرتے ہیں۔ طبعی سائنس

کے دو اکابر جو انیسویں صدی میں ہوئے خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ارنسٹ ہیکل اور چارلس ڈارون۔ ان کے خیال میں نیچر وہ ہے جس کا ادراک ہم اپنے حواس خمسہ سے کرتے ہیں۔ ڈارون اور سپنسر نے ذی حیات پر بھی طبیعی قوانین کا اطلاق کیا اور اصول ارتقاء کے تاریخی پس منظر کا تفصیل سے جائزہ لیا۔ ہیکل نے اپنی تالیف ”کائنات کا معمہ“ میں شعور و ذہن کی تشریح عضویاتی پہلو سے کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن جسم سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ مغز سر ہی کا فعل ہے۔ اس کے خیال میں نیچر کو سائنس کے طریقہ تحقیق ہی سے جانا جاسکتا ہے اور عالم طبیعی کی تشریح کے لیے کسی ماورائی وجود سے رجوع لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ نیچر اصول اول ہے بر شے کا جو کہ موجود ہے۔ طبیعی حقیقت ہی کائنات کی اساس ہے اور ذہن اسی سے متدرج ہوا ہے۔ طبعیتیں مافوق الفطرت کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ سائنس میں اس کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ ان کا نقطہ نظر وہی ہے جو لاپلاس کا تھا۔ لاپلاس نے اپنی کتاب نیولین کو پڑھنے کے لیے دی۔ چند روز کے بعد نیولین نے اسے بلا کر بوجھا ”اس کتاب میں تم نے کہیں خدا کا ذکر تو کیا ہی نہیں“ لاپلاس بولا ”مجھے علمی تحقیق میں کہیں بھی اس مفروضے کی ضرورت کا احساس نہیں ہوا۔“ طبعیتیں نیچر ہی کو حقیقت مطلق مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں جو اشیاء یا وجود طبیعی قوانین سے آزاد یا فوق الفطرت ہیں وہ بھی انسانی تخیل ہی کی پیداوار ہیں اور غفل مغز سر انسانی کا ایک فعل ہے۔ وہ نیچر کو ایک عظیم گل خیال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو قوانین سیاروں پر متصرف ہیں وہی انسانی طرز عمل پر بھی حاوی ہیں۔ سب اشیاء سبب و مسبب کی زنجیر میں جکڑی ہوئی ہیں۔ طبیعی نفسیات میں مذہب کو در خور توجہ نہیں سمجھا جاتا اور مذہب کو زیادہ سے زیادہ ایک انسانی غلط فہمی خیال کیا جاتا ہے جو ماضی بعید میں بعض اوقات کارآمد بھی ثابت ہوئی تھی۔

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے انسان کی خودی کو سب سے پہلا دھچکا اس وقت لگا تھا جب کوپرنیکس نے کہا کہ کرہ ارض کائنات کا مرکز نہیں ہے اور ایک معمول سے ستارے کا ایک ننھا سا سیارہ ہے۔ ڈارون کا نظریہ ارتقا انسانی خودی کی مزید جراثیم کا باعث ہوا۔ ڈارون نے بے شمار شواہد اور انسان اور حیوانات کے عضویاتی تقابلی سے ثابت کر دیا کہ انسان حیوان ہی سے ارتقاء پذیر ہوا ہے اور وہ ”اوپر سے گرا ہو فرشتہ نہیں ہے بلکہ نیچے سے اوپر اٹھتا ہوا حیوان ہے۔“ برف کے زمانوں میں کوہ ہیکر حیوانات ماحول سے موافقت نہ کر سکنے کے باعث فنا ہو گئے۔ انسان کے حیوانی آباء نے نامساعد ماحول سے موافقت پیدا کر لی اور باقی رہے۔ نامساعد ماحول کے ساتھ کشمکش کرتے ہوئے انسانی دماغ کے جوہر فکر و تخیل نے نشو و نما پائی جس کے طفیل وہ حیوانات کی صف سے جدا ہو گیا۔ فرائد نے داخلی پہلو سے ڈارون کے اس خیال کی تائید کی تھی جب اس نے کہا تھا کہ بنیادی جبلتیں انسان اور حیوانات میں مشترک ہیں۔

مادی دنیا کا وہ تصور جو آٹونی فلاسفہ سے مادکا تھا اور جسے ڈیلیو اور نیوٹن

کے انکشافات نے وسعت دی تھی انیسویں صدی کے اواخر تک برقرار رہا۔ صدی رواں کے اوائل میں طبیعیات میں چند ایسے اہم انکشافات ہوئے کہ جن کی رو سے مادہ بحیثیت ایک شے کے غائب ہو گیا۔ مادے کے ٹھوس ہونے کا نظریہ یکسر بدل گیا اور معلوم ہوا کہ مادہ محض سلسلہ ”واقعات“ ہے۔ شروڈنگر۔ ہلائک اور ہائزن برگ کے نظریہ مفادیر عنصری بنے جدید سائنس کا سب سے انقلاب پرور انکشاف کیا کہ مادہ اور توانائی ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ ایٹم کے اجزائے ترکیبی الیکٹرون۔ پروٹون اور نیوٹرون ہیں۔ آئن سٹائن کی تحقیقات سے نظریہ مفادیر عنصری کی تصدیق ہو گئی ہے۔ مادے کے ٹھوس ہونے کا خیال زمان کے قدیم نظریے سے وابستہ تھا جسے آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت نے غلط ثابت کر دکھایا۔ قدیم نظریہ یہ تھا کہ ایک ہی عالمی زمان ہے یعنی کائنات کے دو حصوں میں دو واقعات رو ہوا ہوں تو یا تو وہ یہ یک وقت ہوں گے یا پہلا دوسرے سے پہلے ہوگا یا دوسرا پہلے سے پہلے وقوع پذیر ہوگا۔ خیال یہ تھا کہ دو واقعات کی ترتیب زمانی حتمی طور پر معروضی ہونی چاہیے خواہ ہم اس کی تعین سے قاصر ہوں۔ اب پتہ چلا کہ ایسا نہیں ہے اب زمان عالمی نہیں رہا بلکہ ہر مادی ٹکڑے کے ساتھ جو بذات خود ”واقعات“ کی ایک مخصوص ترتیب کا نام ہے ذاتی و انفرادی ہو گیا ہے۔ اس طرح ہر شخص اپنا زمان مکان اپنے ساتھ ساتھ لیے بھرتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے برٹرنڈ رسل لکھتے ہیں :

”نظریہ اضافیت کا یہ پہلو فلسفے کے لیے نہایت اہم ہے کہ اس کی رو سے عالمی زمان اور ایک مستقل بالذات زمان کی نئی ہو گئی ہے اور ان کی جگہ زمان / مکان اکائی نے لے لی ہے۔ یہ تبدیلی نہایت اہم ہے کیوں کہ اس سے ہمارے عالم طبیعی کی ساخت کا تصور یکسر بدل گیا ہے۔ میرے خیال میں اس کے اثرات نفسیات پر بھی ہوئے ہیں۔۔۔۔۔ جگہ کا تصور بھی بالکل مبہم ہے۔ کیا لندن ایک جگہ ہے؟ لیکن کرہ ارض تو گھوم رہا ہے۔ کیا کرہ ارض ایک جگہ ہے؟ لیکن وہ سورج کے گرد گھوم رہا ہے۔ کیا سورج ایک جگہ ہے لیکن سورج تو ستاروں سے اضافی طور پر گردش کر رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ایک خاص وقت میں تم جگہ کا ذکر کر سکتے ہو لیکن وقت معین کیا ہے؟ جب تک تم ایک خاص جگہ کے تعین کی بات نہ کرو۔ بس مکان یا جگہ کا تصور غائب ہو گیا ہے۔“

ایٹم کی ساخت سے متعلق جو انکشافات ہوئے ہیں ان کی رو سے ثابت ہو گیا ہے کہ دنیا کی ہر شے ”واقعات“ پر مشتمل ہے اور زمان / مکان کے ہر ”واقعے“ میں دوسرے ”واقعات“ بھی دخیل ہوتے رہتے ہیں۔ یہ ”واقعات“ حرکت کرنے والے مادے سے بہت کچھ مختلف ہیں۔ برٹرنڈ رسل کے خیال میں عنقریب ”مادہ“ اور ”ذہن“ کے الفاظ کی جگہ منقسم ”واقعات“ کے ذریعہ سبب و ترکیب لے لیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ موصوف نہ مادیت کو قبول کرتے ہیں اور نہ مثالیت کو ماننے ہیں۔ انہوں نے اپنے آخری

نظرے کا نام غیر جانبدارانہ احدث رکھا ہے یعنی دنیا صرف ایک ہی قسم کے اساسی عنصر سے بنی ہے جسے وہ ”واقعات“ کا نام دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مادے اور ذہن کا فرق محض فریب خیال ہے۔ عالم کی اساس کو با مادی کہا جا سکتا ہے یا ذہنی یا یہ کہ عالم دونوں سے مرکب ہے یا یہ کہ عالم ان میں سے کسی سے بھی مرکب نہیں ہے۔

مقادیر عنصری اور اضافیت کے نظریات کے اثرات معاصر فلسفے پر گہرے ہوئے ہیں۔ مادیت کا قدیم روایتی نظریہ برقرار نہیں رہ سکا۔ مادے کے ”واقعات“ میں تحلیل ہو جانے اور مادے اور توانائی کے متبادل ہونے کے نظریے نے اسے محط ثابت کر دکھایا ہے۔ جس طرح نظریہ اضافیت نے مکان / زمان کی اکائی ہیش کی ہے اسی طرح مقادیر عنصری کی رو سے ذہن / مادہ کی اکائی سامنے آ رہی ہے۔ یہ اکائی نہ ذہنی ہے نہ مادی بلکہ چند ”واقعات“ پر مشتمل ہے جو اختلاف قوانین سبب و مسبب کے تحت مختلف ملامتوں میں ترکیب و ترتیب پاتے رہتے ہیں۔ جس طرح میز کرسیاں ”واقعات“ سے مرکب ہیں اسی طرح انسانی ذہن اور انا بھی ”واقعات“ پر مشتمل ہیں۔ فلسفے کی زبان میں اسے معروض / موضوع کی اکائی کا نام دیں گے۔

بعض اہل علم کے خیال میں ان انکشافات کا ایک اثر فلسفے پر یہ ہوا ہے کہ مادیت پسندی کی جبریت برقرار نہیں رہ سکی۔ اڈنگٹن کہتا ہے کہ ایٹم کے اجزاء کی حرکت آزادانہ ہے۔ ہائزن برگ کے خیال میں انفرادی الیکٹرون کے عمل میں اختیار کا عنصر پایا جاتا ہے لیکن اس سے عالم ظاہر میں قانون سبب و مسبب کا ابطال نہیں ہوتا۔ طبیعیات کا سلسلہ سبب و مسبب برقرار ہے اور عالم طبیعی کے تمام واقعات پر طبیعی قوانین کا تصرف باقی ہے۔ توانائی کی لہروں میں قدر و اختیار پایا جائے تو بھی جب توانائی مادے کی صورت اختیار کرتی ہے تو یہ مادہ سلسلہ سبب و مسبب کے تصرف میں آجاتا ہے۔

مثالیت پسندی

مادیت پسندوں کے خیال میں مادہ حقیقی ہے اور ذہن اس کی نمود ہے۔ اس کے برعکس مثالیت پسندوں کا دعویٰ ہے کہ ذہن حقیقی ہے اور مادہ اس کا عکس ہے۔ تاریخ فلسفہ میں یہ نزاع قدیم زمانے سے یادگار ہے۔ اس بات کا شروع ہی سے ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ تاریخی لحاظ سے مادیت کا تعلق ہمیشہ سائنس سے رہا ہے اور مثالیت ہمیشہ مذہب سے وابستہ رہی ہے۔ مائٹس کے باشندوں طالیمس - اناکسی مینڈر اور اناکسی مینس کا نقطہ نظر تحقیقی اور علمی تھا کیوں کہ انہوں نے مروجہ مذاہب کے صنیعی خرافات سے قطع نظر کر کے مظاہر کائنات کی براہ راست توجیہ و تشریح کرنے کی جسارت کی تھی۔ مثالیت پسندی میں عارفی مت - دایونیسیمس کی ہوجا - الیبینی اسرار وغیرہ کے باطنیہ عناصر شامل ہو گئے۔ افلاطون کو مثالیت پسندی کا بانی کہا جاتا ہے۔ اس کے نظریات میں عقلیت اور عرفان، منطق اور باطنیت ممزوج صورت میں دکھائی دیتے ہیں۔ مورخین فلسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ افلاطون نے فیثا غورس - ہارمی ناندیس - پیریقلینس اور سقراط کے افکار میں مطابقت پیدا کر کے اپنا نظام فلسفہ مرتب کیا تھا۔ اس لیے مثالیت پسندی کے ان ماخذ کا جائزہ مفید مطلب ثابت ہوگا۔

فیثا غورس (۵۰۰ - ۴۰۰ ق۔ م) عارفی مت کا ایک مصلح تھا۔ اس مت کا آغاز اٹیکا میں ہوا تھا۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ اس کی اشاعت اطالیہ کی جنوبی ریاستوں اور صقلیہ میں ہوئی۔ ابتداء میں اس مت کا تعلق شراب اور راگ کے دیوتا دائونیسیمس کی ہوجا سے تھا۔ دائونیسیمس کے تہوار پر اس کے پجاری شراب پی پی کر سیہ مست ہو جاتے اور حالت وارفتگی میں مستانہ وار جھومتے جھامتے جلوس نکالتے تھے۔ ان میں عورتیں بھی شامل ہوتی تھیں جو نشے کے عالم میں دیوانہ وار رقص کرتی ہوئی چلتی تھیں۔ اس حالت میں جو جانور پجاریوں کے سامنے آ جاتا اس کی ٹکا ہوئی کر کے کچا چبا جاتے تھے۔ Enthusiasm (نغوی معنی 'خدا کا کسی میں حلول کر جانا') اور Ecstasy (نغوی معنی 'از خود رفتگی') کے الفاظ اس ہوجا سے یادگار ہیں۔ جلوس کے خاتمے پر اجتماعی رقص ہوتا جس کے دوران میں شرم و حجاب کی پابندیاں اٹھا دی جاتی تھیں۔ دائونیسیمس کی ہوجا کی رسوم کو تھریس کے ایک شخص عارفیوس نے

مدون کیا۔ اس نیم تاریخی شخصیت کے متعلق مشہور تھا کہ وہ ایک ہاکہال گویا اور صاحب حال صوفی تھا۔ اس کے پیر و اس دنیا کو زندان اور زندگی کو دکھ سمجھتے تھے۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ انسان پیدا ہوتے ہی جنم چکر میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس کی تمام تر کوششیں اس سے نجات پانے کے لیے وقف ہو جاتی چاہئیں۔ عارفیوں سے ایک نظام بھی منسوب کی جاتی ہے جس میں وہ لکھتا ہے کہ کسی طرح اس نے اپنی زندگی میں زمین دوز عالم عقبی کی سیاحت کی تھی۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی روح کو بہشتِ بریں میں پہنچنے میں کڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ فیثاغورس نے حیات بعد موت کا عقیدہ عارفیوں سے اخذ کیا تھا۔ روح کی بقا کا تصور الیسینی اسرار کا بھی مرکزی عقیدہ تھا۔ یہ اسرار عوام سے چھپ چھپ کر دیوی دیمتر کی یاد میں منائے جاتے تھے۔ اس مت کے پیروؤں سے رسومِ عبادت کو خفیہ رکھنے کا سخت عہد لیا جاتا تھا اس لیے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ پیارہوں کا طرزِ عبادت کیا تھا۔ پلوٹارک بھی اس الجھن کا ایک رکن تھا۔ اس نے کہیں کہیں اشارے کیے ہیں جن سے مفہوم ہوتا ہے کہ خفیہ جلسوں میں بنائے روح کے حصول کے لیے چند رسوم ادا کی جاتی تھیں اور اناج کی بال کو اس الجھن کا علامتی نشان مانا جاتا تھا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ جس طرح دانہ زیر زمین جا کر دوبارہ اُگ آتا ہے اسی طرح انسان بھی دفن ہونے کے بعد ایک اور دنیا میں زندہ ہو کر نئے کھڑا ہوگا۔ Orgy (لغوی معنی ہے 'تظہیر' یعنی روح اپنے آپ کو مادے کی آلائش سے کیسے پاک کر سکتی ہے) اور Theory ('پُر جوش تعمق' جس کی حالت میں روح مادے سے پاک ہو کر جنم چکر سے نجات پاتی ہے) کے الفاظ انہی ناظمیہ سے یادگار ہیں۔ اسی طرح تناسخ ارواح کا تصور ابتدائی صورت میں عارفیوں کے ہاں موجود تھا۔ جب بقول پیروڈوٹس یونانیوں نے مصریوں سے لیا تھا۔ پھر صورتِ حب فیثاغورس نے عارفی مت کی تجدید و اصلاح کا بیڑا اٹھایا تو اُس نے بنائے روح اور تناسخِ ارواح کے اساسی عقاید کو من و عن قبول کر لیا۔

فیثاغورس نے عالمِ شباب میں مصر۔ بابن اور ایران کی سیاحت کی تھی اور وہاں کے اہل علم سے فیض حاصل کیا تھا۔ مصر میں شہنشاہ کمبوجید ہخامنشی نے اسے گرفتار کر لیا اور اپنے ساتھ نام لے گیا۔ کمبوجید کی وفات پر اسے رہائی نصیب ہوئی۔ اور وہ بابل چلا گیا جہاں اُس نے ریاضی اور ہست کی غوص کی۔ وین لوٹ کر اس نے ایک تعلیمی الجھن قائم کی جس کا نظام عارفیہ کے یاد دلاتا ہے۔ فیثاغورس کے مکتب میں نعلم مخلوط تھی اور ضمیمہ دو ہفتوں میں منقسم تھے جنہیں رسمی علوہ پڑھائے جاتے تھے انہیں ظاہریہ کہا جاتا تھا۔ مستغیب طبعیہ کہ گوشہ تنہائی میں عرفان و سلوک کی نعمت دی جاتی تھی۔ انہیں حتمیہ کا نام دیا گیا۔ فیثاغورس اور اس کے پیرو حنم جگر اور تناسخِ ارواح پر محکمہ عقیدہ رکھتے تھے۔ ایک دن فیثاغورس نے راستہ چلتے ہوئے دیکھا کہ ایک شخص اپنے کتے کو بے دردی سے بیٹ رہا ہے اور کسا زور زور سے چیخ رہا ہے۔ فیثاغورس اس کے قدم

لیا اور کہنے لگا "اس کتنے کو نہ مارو۔ اس کی چیخوں میں مجھے ایک سرے ہوئے دوست کی آواز سنائی دے رہی ہے۔ فینا غورس کے مسلک میں گوشت اور لوبیا کھانا۔ سفید مرغ کو چھونا۔ پوری روٹی کو دانتوں سے کاٹ کر کھانا۔ رات کو چراغ کی روشنی میں آئینہ دیکھنا۔ جلتی ہوئی آگ کو لوہے سے چھونا ممنوع تھا۔ فینا غورس کے افکار کی تشریح کرتے ہوئے ہرنٹ لکھتا ہے :

"(فینا غورس کے خیال میں) اس دنیا میں ہم اجنبی ہیں۔ جسم روح کا مزار ہے اس کے باوجود ہمیں خود کشی کر کے اس سے نجات نہیں پانا چاہئے کیوں کہ ہم غلام ہیں۔ ہمارا آنا خدا ہے جس کے حکم کے بغیر ہمیں اس دنیا سے فرار کی اجازت نہیں ہے۔ اس دنیا میں تین قسم کے آدمی ہیں جیسے اولمپک کے کھیلوں میں آنے والے لوگ تین گروہوں میں بٹ جاتے ہیں۔ سب سے نچلا طبقہ وہ ہے جو خرید و فروخت کے لیے آتا ہے ان سے برتر وہ لوگ ہیں جو کھیلوں کے مقابلے میں حصہ لیتے ہیں۔ اعلیٰ ترین طبقہ محض تماشائی کی حیثیت رکھتا ہے۔ نفس کو ہاک کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ آدمی تحصیلِ علم میں مصروف رہے اور اپنی زندگی اس مقصد کے لیے وقف کر دے۔ یہی سچا فلسفی ہے جو جنم چکر سے نجات پا لیتا ہے"۔

لفظ فیلسوف یا فلسفی فینا غورس ہی کا وضع کیا ہوا ہے۔ اس کا لغوی معنی ہے 'دانش دوست'۔ اس کے خیال میں تفکر و تعمق اور وجد و حال کو بروئے کار لا کر جو شخص جنم چکر سے نجات پالیتا ہے وہی فلسفی یا دانش دوست ہے۔ فینا غورس کے پیرو روح کو جسم کے زندان سے رہائی دلانے کے لیے فلسفے کا مقابلہ کیا کرتے تھے۔ انہوں نے پیت، موسیقی اور ریاضی میں اجتہادی اضافے کیے۔ یہ علوم فینا غورس کے نظریہٴ اعداد سے متاثر ہوئے۔ اس نے اصوات کو بندے کے اصولوں پر تقسیم کیا۔ وہ اعداد کو اصل حقائق مانتا تھا اور موسیقی کی آوازوں کی ترکیب میں وہی حسن اور تناسب تلاش کرتا تھا جو اعداد میں پایا جاتا ہے۔ اس نے عدد کو مستقل بالذات اکائی مانا اور اسے تمام وجود کا اصل اصول قرار دیا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اعداد کے بغیر کائنات میں یکسانیت، تناسب یا توافق برقرار نہیں رہ سکتا۔ کائنات کی اسی آفاقی یکسانیت اور تناسب کے باعث اس نے اسے Cosmos کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ اعداد ہی ہر شے کی اساس ہیں اور ضدِ نیب کا جوہر ہے۔ وہ ضد جو طاق اور جفت کے اعداد میں موجود ہے۔ ان تضادات کے توافق ہی سے فطرت (نجر) معرض وجود میں آئی ہے۔ مادی دنیا کے علاوہ وہ غیر مادی عالم پر بھی اس اصول کا اطلاق کرتا تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ محبت، دوستی، صلہ، خیر، صحت وغیرہ بھی اعداد کے توافق سے صورت پذیر ہوئے ہیں۔

اس کے خیال میں ۸ کا پسماندہ محبت اور دوستی کی توضیح کرتا ہے۔ ۱۰ کا پسماندہ

مکمل واکمل ہے۔ طاق اعداد جفت اعداد سے زیادہ سعد ہوئے ہیں۔ فیثا غورس کے پیرو عالمی توافق اور موسیقی کے صوتی توافق کو واحد الاصل مانتے تھے۔ ہزارے زمانے میں ائن سٹائن نے موسیقی کے توافق پر غور کرتے ہوئے کائنات کے توافق کا راز دریافت کیا تھا۔ اور گویا فیثا غورس کے نظریے کی تصدیق کی تھی۔ فیثا غورسیوں ہی نے سب سے پہلے زمین کو ایک سیارہ قرار دیا تھا۔ ارسطو نے اس خیال کی سخت مخالفت کی لیکن جیت بالآخر فیثا غورسیوں کی ہوئی۔ کوپرنیکس اسی کا مرہون منت تھا۔

فیثا غورس کے اجتہاد فکر نے ریاضی کو خاص طور سے متاثر کیا Mathematics کی اصطلاح اسی کی وضع کی ہوئی ہے۔ اس کے ریاضیاتی طرز فکر کا سب سے بڑا اثر افلاطون اور اس کے واسطے سے بعد کے مثالیت پسندوں اور عقلیت پسندوں پر ہوا۔ الہیات اور نظریہ علم کو ریاضیاتی اسالیب کے رنگ میں مرتب کرنے کی کوشش کا آغاز ہوا اور فلسفہ شروع ہی سے ریاضیات کے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ ہزارے زمانے میں برٹرنڈ رسل نے وائٹ ہیڈ کے ساتھ مل کر منطق کو از سرنو ریاضیات کی بنیادوں پر مبنی کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عہد فیثا غورس میں ریاضیات کی اساس پر فرض کر لیا گیا کہ فکر 'حس' سے برتر ہے حساب پر لمحہ تغیر پذیر ہوتی ہیں اور ان پر ریاضیاتی اصولوں کی کارفرمائی ممکن نہیں ہے اس لیے یہ سمجھا گیا کہ حیات فکر سے فرو تر ہیں اور انہیں حقارت کی نگاہ سے دیکھنا چاہیے چنانچہ ایسے اصول فکر وضع کیے گئے جو ریاضی کے اصولوں کے مماثل اور قریب تر ہیں تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مابعدالطبیعیات اور نظریہ علم میں کئی غلطیاں سراپت کر گئیں۔ اس نوع کا فلسفہ فیثا غورس سے شروع ہوا تھا۔ برٹرنڈ رسل کہتے ہیں کہ ریاضیات سب سے بڑا ماخذ ہے اس عقیدے کا کہ کائنات میں کچھ ازلی وابدی صداقتیں موجود ہیں یا کوئی عالم ایسا بھی ہے جو حسیات سے ماوراء اور برتر ہے۔ اس انداز فکر کا ترقی نتیجہ یہ نکلا کہ صرف عقلی استدلال ہی سے ازلی وابدی صداقتوں کو یا برتر عالم کو سمجھا جا سکتا ہے۔ لہذا فکر جس سے افضل ہے اور معقولات محسوسات کی بہ نسبت زیادہ حقیقی ہیں۔ اسی بنا پر فیثا غورس نے دعویٰ کیا تھا کہ اعداد حقیقی ہیں ازلی وابدی ہیں اور زمان و مکان سے ماوراء ہیں۔ بعد میں افلاطون نے ان اعداد کو امثال (Ideas) یا forms کے نام دیے اور کہا کہ امثال حقایق نفس الامر ہیں ازلی وابدی ہیں جب کہ محسوسات گریزبا اور فنا پذیر ہیں۔ افلاطون کا وہ مصرعہ بھی فیثا غورس سے ماخوذ ہے کہ عالم ازلی وابدی صرف عقلی استدلال ہی پر مسکشف ہو سکتا ہے اس تک محسوسات کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہ تصور افلاطون سے لے کر ہیگل تک تمام مثالیت پسندی کا سنگ بنیاد ہے۔ برٹرنڈ رسل کے الفاظ میں:

"فیثا غورس نے ریاضی کو بھی 'تری دی' ریاضی ہی پر اس حیل کی بنیاد

رکھی گئی کہ فکر حواس سے برتر ہے اور وجدان مشاہدے سے الغل ہے۔ اسی لیے فلسفے میں بھی اکہلیت کے حصول کی کوشش کی گئی اور یہ کوشش مابعد الطبیعیات اور نظریہ علم پر بھی اثر انداز ہوئی۔ ریاضی ہی ماخذ ہے ازل و ابدی صداقت میں عقیدہ رکھنے کا یا ایسے عالم کو ماننے کا جو حواس سے برتر ہو۔ یہ خیال بھی ریاضی ہی سے لیا گیا ہے کہ فکر حواس سے برتر ہے اور معقولات محسوسات سے زیادہ حقیقی ہیں۔ باطنیہ کا نظریہ زمان ریاضی ہی سے تقویت پذیر ہوا۔ نیز یہ عقاید ریاضی سے ماخوذ ہیں کہ اعداد حقیقی ہیں اور زمان سے ماوراء ہیں یا افلاطون کے امثال عالم مادی سے ماوراء ہیں۔ حقیقت پسند فیثا غورس کے زمانے ہی سے ریاضیات کے زیر اثر رہے ہیں۔ افلاطون نے خدا کو ماہر ہندسہ کہا ہے اور جمیع چیز آئے عالم ریاضیات سمجھنا ہے۔ ریاضیات اور النہات کا امتزاج جو فیثا غورس سے شروع ہوا تھا یونان کے مذہبی فلسفے - از منہ وسطی کے فلسفے اور ہارے دور میں کانٹنک کے افکار میں نفوذ کر گیا۔ افلاطون، آگسٹن ولی، ٹامس اکنوٹاس، دیکارٹ، سپینوزا، لائبس کے نظریات میں مسبب اور عقل جس طرح مروج ہونے ہیں وہ عارف مت کی قدیم روایت ہے کیونکہ جس شے کو افلاطونیت کہا جاتا ہے اس کا تجزیہ کیا جائے تو وہ اصلاً فیثا غورسیت ہی نکلتی گی۔ یہ خیال کہ کوئی عالم حقیقی بھی ہے جسے صرف عقل پا سکتی ہے اور جو حواس کی دسترس سے بالاتر ہے فیثا غورس ہی سے لیا گیا ہے۔ فیثا غورس نہ ہوتا تو عیسائی جناب عیسیٰ کو 'کلمہ' نہ کہتے اور متکلمین نہ خدا کی ہستی کا ثبوت تلاش کرتے نہ حیات بعد موت کے اثبات کی کوشش میں سرگردن ہوتے۔"

افلاطون کے پیش روؤں میں پارسی نائلیس الیاطی ایک بلند پایہ فلسفی ہو گزرا ہے۔ اس کا وطن اہلیا کی ایک چھوٹی سی ریاست تھی جو اطالیہ کے مغربی ساحلی پر واقع تھی۔ اسی نسبت سے اس کے فلسفے کو الیاطی کا نام دیا گیا ہے۔ طالیس کے بعد کے فلاسفہ کو یہ خیال مسلسل پریشان کرتا رہا کہ اس عالم کثرت و ظواہر کے پس پردہ یقیناً کوئی مستقل بالذات اصول کار فرما ہے۔ اس اساسی اصول کی سطحیت پر اختلاف رائے تھا۔ الیاطی فلاسفہ نے اصول واحد کو 'وجود' کا نام دیا۔ پارسی نائلیس ابتداء میں فیثا غورس کا پیرو تھا۔ اواخر عمر میں اس نے اپنا مستقل فلسفہ پیش کیا اور کہا کہ وجود ہی قطعی حقیقت ہے۔ حواس کا عالم فریب نظر ہے محض ظواہر پر مشتمل ہے۔ وجود عدم سے پیدا ہو ہی نہیں سکتا اس لیے وجود کے ہوا کچھ نہیں ہے۔ وجود محض ہے۔ پارسی نائلیس سب سے پہلے عقل اور حس میں نیز کرنا ہے اور کہتا ہے کہ حواس کا عالم ظواہر کا عالم ہے سیر حقیقی ہے باطل ہے۔ حقیقی وجود دو ہم صرف عقل استدلال ہی سے جان سکتے ہیں۔ ہمارے حواس فریب نظر کا باعث ہوتے ہیں۔ صداقت صرف عقل میں ہے۔ عقل استدلال میں ہے۔ یہی

نظریہ بعد میں مثالیت کا خیال غائب بن گیا کہ ”صدافت عقلی استدلال میں ہے حواس میں نہیں ہے۔“ مادیت ہندی کا اصل اصول یہ ہے کہ حواس عالم ہی حقیقی عالم ہے۔ مثالیت کی رو سے حواس کا عالم صرف ظواہر کا عالم ہے۔ ہارمی ناندیس کثرت کی نمائش اور حرکت کے ساتھ زمان و مکان کے خلا کو بھی حواس کا قریب مانتا ہے اور کہتا ہے کہ جو ہے وہ ٹھوس ہے۔ اس لیے سنبس کے خبن میں ہارمی ناندیس مادیت پسند ہے۔ ہارمی ناندیس کا قول ہے ”ایک مادہ ہے جو پھیلا ہوا ہے اور کرے کی شکل ہے۔“ فرینک پھلی کہتا ہے کہ ہارمی ناندیس وحدت وجود کا قائل ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ کائنات خدا ہے اور یہ خدا خالص روح نہیں ہے بلکہ زندہ فطرت کا دوسرا نام ہے۔ دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح وہ فطرت (نیچر) کو زندہ سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ فکر اور وجود ایک ہی ہیں۔ جس پر فکر نہ کیا جاسکے وہ موجود نہیں ہو سکتا اور جو موجود نہ ہو اس پر فکر نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے الفاظ میں فکر اور وجود واحد الاصل ہیں۔ حقیقت باسماور ہے اور ذہن کی مالک ہے۔ اس لیے یہی فکر اور وجود ایک ہیں۔ حقیقت میں تغیر ناممکن ہے۔ تغیر کا احساس ہمیں حواس سے ہوتا ہے اس لیے تغیر فریب نگاہ ہے۔ ہارمی ناندیس عقل استدلالی پر محکم عقیدہ رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ بھی فکر کے متضاد ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔

زینو الیاطی نے ہارمی ناندیس کی تائید کرتے ہوئے مکان اور زمان سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا انہیں فلسفے میں بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ تغیر اور حرکت کے خلاف اس کی مشہور دلیل یہ ہے کہ پرواز کے وقت ایک تیر ایک ہی وقت میں دو جگہوں پر موجود نہیں ہو سکتا اس لیے وہ ایک خاص لمحے میں ایک ہی جگہ ہوگا نہ کہ دو جگہوں میں۔ اس لیے اڑان کے ہر لمحے میں کہیں نہ کہیں ساکن ہوگا۔ اس لیے شروع سے آخر تک ساکن ہوگا لہذا حرکت ناممکن ہے۔ زینو یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ کثرت اور حرکت نہ صرف غیر حقیقی ہیں بلکہ ناممکن بھی ہیں کیونکہ ان کے اندرون میں تضاد پایا جاتا ہے۔ ارسطو نے زینو کو جدلیات کا بانی کہا ہے۔ جدلیات میں جو غلط ہو اس کی تردید خود اس سے کرانی جاتی ہے۔ تیر کی مثال سے زینو نے ان تضادات کی طرف توجہ دلانی ہے جو زمان مکان سے متعلق ہمارے ذہن میں ہیں اور اس نتیجے پر پہنچا کہ حرکت غیر حقیقی ہے۔ اس لیے جیسا کہ ہارمی ناندیس نے کہا ہے ”صرف وجود ہے“ جس میں کوئی کثرت نہیں اور جو تمام حرکت اور تغیر سے مبرا ہے۔ متاخرین میں کانسٹ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہمارے زمان و مکان کے تصورات میں تضادات مخفی ہیں لہذا زمان و مکان حقیقی نہیں ہیں محض ظواہر ہیں اور زمان و مکان کا حقیقی نفس الامری سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ ہمارے ذہن نے اپنی محدود رسائی کے باعث زمان و مکان کا تصور کھڑا کر دیا ہے۔ ہیگل نے بھی زینو کی جدلیات سے کام لیا ہے۔

الیاٹی فلسفہ پہلی احدیث ہے یعنی اس نے کائنات کی تشریح ایک ہی اصل اصول سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعد میں سپینوزا اور ابن عربی کے افکار میں بھی احدیث نمودار ہوئی تھی۔ احدیث اصولاً ثنویت کے افکار کی اتنی کثرت ہے احدیث پسند۔ (۱) خدا کے شخصی تصور۔ (۲) روح کی بقا (۳) قدر و اختیار کے منکر ہونے۔

ہارمی نائڈیس اور زینو کی اولیات درج ذیل ہیں :

- (۱) وہ مابعد الطبیعیات اور جدلیات کے بانی ہیں۔ انسانی فطرت کے دو پہلو ہیں ایک اسے تصوف کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرا سائنس کی طرف۔ ان کے اتحاد یا کشمکش سے فکر و تدبیر کو بروئے کار لا کر کائنات کو ایک 'کل' کی صورت میں تصور کیا گیا ہے اور اسے 'حقیقت مطلق' کہا گیا ہے۔ مابعد الطبیعیات اسی حقیقت مطلق کی جستجو کا نام ہے۔
- (۲) انہوں نے حس اور عقل۔ غیر مرئی حقیقی اور مرئی غیر حقیقی۔ ظاہر اور باطن میں تفریق کر کے مثالیت پسندی کا اصل اصول قائم کیا۔
- (۳) ہارمی نائڈیس منطق یا جدلیات کو مابعد الطبیعیات کی کلید سمجھتا تھا۔ بعد کے مثالیت پسندوں اور عقلیت پرستوں نے بھی روش اختیار کی۔
- (۴) ارسطو نے زینو کی جدلیات ہی کو نئے سرے سے مرتب کر کے منطقی قیاس کی بنیاد رکھی تھی۔

(۵) الیاٹیوں کا 'ایک' کا تصور افلاطون کے 'خبر مطلق' روائین کی 'عقل آفاق اور نواشراقیوں کے 'احد' کی صورت میں نمودار ہوتا رہا۔

(۶) تمام اشیاء کے اصلاً ایک ہونے کا انکشاف کر کے ہارمی نائڈیس نے مذہب و تصوف کو وحدت وجود اور فلسفے کو احدیث کے تصورات دیے۔ یہ نظریہ اسی سے یادگار ہے کہ کائنات ایک 'کل' ہے اور کثرت نگاہ کا فریب ہے۔

(۷) زمان غیر حقیقی ہے۔ تغیر و حرکت کے انکار سے زمان حقیقی نہیں رہ سکتا۔ اگر کائنات ایک 'کل' ہے اور ہر کہیں حقیقت واحد ہی کا جلوہ ہے تو ماضی، حال اور مستقبل کی تفریق فریب نظر ہوگی۔ یہ تصور بعد میں سپینوزا، ہیگل اور وجودیوں نے زیادہ شرح و بسط سے پیش کیا تھا۔

(۸) مکالمے کا اسلوب زینو کی ایجاد ہے۔ بعد میں افلاطون نے اسے اختیار کیا تھا۔

افلاطون کا استاد سراط ۴۶۹ء ق۔ م میں ایتھنز میں پیدا ہوا۔ اس کا بدن گہا ہوا لیکن بے ڈول تھا۔ چہرے کے نقوش ناتراشیدہ بھدے تھے۔ ناک چمکی ہوئی گردن کندھوں میں ٹھسی ہوئی، ننگے پاؤں موٹا جھوٹا پننے ایتھنز کے کوچہ و بازار پر چکر لگایا کرتا تھا۔ اس کا پیشہ سنگ تراشی تھا لیکن اس نے کبھی کچھ کر کے ہی دیا، فکر معاش سے آزاد قلندر منش آدمی تھا۔ بچوں کی پرورش اور کفالت میں

کو تاہی کے باعث اس کی بیوی ہر وقت آتے جلی کٹی ستایا کرتی۔ ایک روایت ہے کہ اس نے شہر بھر کی سب سے تند خو اور زبان دراز عورت تلاش کر کے اس سے نکاح کیا تھا جس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ اس کے طعنے مہنے سن سن کر اپنے صبر و حوصلہ کو تقویت دینا رہے۔ آغاز شباب میں ورزش کا شوقین تھا۔ وہ غیر معمولی جہاں قوت کا مالک تھا اور اپنی اعصاب رکھتا تھا۔ اس کی شجاعت مسلم تھی۔ ایک دفعہ میدان جنگ میں اس نے نہایت ہار دی اور جفاکشی کا ثبوت دیا تھا اور اپنی جان جو کھم میں ڈال کر اپنے دوست اتنی نائڈیس کی جان بچائی تھی۔ وہ شراب خوری کا عادی نہیں تھا۔ لیکن جب احباب کی مجالس میں پیالہ تھام لینا تو بڑے بڑے پینے والے اس کی ہلا نوشی کے قائل ہو جاتے تھے۔ اس کے باوجود کبھی کسی شخص نے اسے بہکنے ہوئے نہیں دیکھا اپنے آپ پر آتے ہوا قابو تھا۔ وہ ہر وقت غور و فکر میں کھویا رہتا اور سوچتا رہتا کہ صداقت کیا ہے؟ شہر کیا ہے؟ عدل کسے کہتے ہیں؟ وہ صبح سویرے ایتھنز کے معبد کی دیوار کے سامنے یا مندی کے کسی کونے میں کھڑا کسی نہ کسی سے باتیں کرتا ہوا دکھائی دیتا تھا۔ جب کبھی کوئی شخص اس سے کوئی سوال پوچھ بیٹھتا تو سفاط بہت کا عنوان بیدا کر لینا اور پھر تا بڑ توڑ سوالوں سے مخاطب کے فکری مغالطوں اور الجھنوں کا پردہ چاک کر دیتا تھا۔ وہ آتے بہ احساس دلانے کی کوشش کرتا کہ اس کے خیالات میں زولیدگی پائی جاتی ہے۔ او آخر عمر میں اس نے ایتھنز کے نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کا کام اپنے ذمے لے لیا تھا مگر اس نے باقاعدگی سے کبھی درس نہیں دیا۔ وہ باتوں باتوں میں انہیں اہم سیاسی، عمرانی یا اخلاق مسائل کی طرف توجہ دلانا رہتا تھا۔ آتے بہ معلوم کر کے سخت حیرت ہوتی تھی کہ بہت ہی کم اشخاص اپنی زندگی کے مقصد، معاشرے کے عقیدوں یا اخلاق قدروں سے متعلق سوچ بچار کرتے ہیں۔ وہ نہایت منکسر المزاج تھا اور اکثر کہا کرتا تھا ”مجھے تو صرف اتنا معلوم ہے کہ مجھے کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔“ وہ احتساب نفس اور شعور ذات کو ضروری سمجھتا تھا۔ اس کا قول ہے :

”جو شخص اپنی زندگی کا جائزہ نہیں لینا اور اپنے نفس کا احتساب نہیں کرتا وہ زندہ رہنے کے لائق نہیں ہے۔“

ایتھنز کے نوجوان سفاط کے شیدائی تھے اور اس سے کسب فیض کے لیے اس کے ساتھ ساتھ رہتے تھے۔ ان میں امراء اور روساء کے بیٹے بھی شامل تھے جن سے ’فلاطون‘ اتنی نائڈیس اور ارستائی ہنس ناموز ہوئے۔ یونانی فہم میں امرت پرستی نے باقاعدہ ایک معاشری ادارے کی صورت اختیار کر لی تھی اور لوگ کچھ نہ کچھ نوجوانوں سے اظہار عشق کرتے تھے۔ مذہب افلاطون سے اس باب نہ ثبوت ملتا ہے کہ سفاط بھی بعض نوجوانوں کی محبت کا دم بھرتا رہتا اور وہ اس پر حد چھڑاتے تھے ایک مکالمے شور جاس میں سفاط کہتا ہے :

”اے نون! مجھے اتنی نائڈیس سے عانا۔ میری محبت نے اسے دیوار پر دبا

ہے۔ جب سے میں نے اسے دل دیا ہے مجھے کسی دوسرے حسین سے بات کرنے کا حق نہیں رہا حتیٰ کہ میں کسی کی طرف ایک نگاہ دیکھوں تو بھی وہ حسد سے جل بھن کر کباب ہو جاتا ہے اور نہ صرف زبان سے برا بھلا کہتا ہے بلکہ مجھ پر ہاتھ چلانے سے بھی باز نہیں آتا۔ اس وقت مجھے اندیشہ ہے کہ وہ مجھے ایذا پہنچانے کا۔ اگر مجھے مارنے کی کوشش کرے تو مجھے اس کے ہاتھ سے چھڑا لینا میں اس کے جوش جنوں سے سخت خائف ہوں۔“

انی بائیس نے کہا ”تمہارے اور میرے درمیان کبھی صلح نہیں ہوگی لیکن اس وقت میں تمہیں سزا نہیں دوں گا۔۔۔۔ سقراط نے میرے ساتھ ہی نہیں کلانکون کے بیٹے شارمیس۔ داکلیز کے بیٹے بوتھی ریمس اور کئی دوسروں کے ساتھ بدسلوکی کی ہے۔ شروع شروع میں یہ شخص محبت کا دم بھرتا ہے بعد میں خود محبوب بن بیٹھتا ہے۔“

افلاطون اور زینوفون دونوں کی روایات سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ سقراط کے اس نوع کے معاشقے ہوا و ہوس سے پاک تھے۔ ایتھینز کے ارباب اختیار کو سقراط کا نوجوانوں سے ربط ضبط ایک آنکھ نہیں بھاتا تھا اور عام طور سے اس پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ نوجوانوں کے اخلاق خراب کر رہا ہے۔ مزید برآں سقراط بت پرستی کا مخالف تھا اور روایتی رسوم عبادت ادا کرنے سے گریز کرتا تھا۔ وہ ایک خدا کو ماننا تھا۔ اس بنا پر لوگ اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ سقراط کا دعویٰ یہ تھا کہ ایک خفیہ باطنی آواز اسے برے کاموں سے منع کرتی ہے اور ہدایت دیتی ہے۔ یاد رہے کہ اس دور کے حکام امراء اور رؤساء کو ناپسند کرتے تھے۔ سقراط کی صحبت میں امراء کے بیٹے بیٹھتے تھے جس سے حکم وقت کو خدشہ لاحق رہتا تھا کہ یہ لوگ مل بیٹھ کر عوامی حکومت کے خلاف سازشیں کیا کرتے ہیں۔ انہی وجوہ کی بنا پر سقراط پر مقدمہ قائم کیا گیا۔ مقدمے کے دوران سقراط نے تمام الرامات کی مدلل اور ہر زور تردید کی لیکن منصف صاحبان اسے اپنے راستے سے ہٹانے کا تہیہ کر چکے تھے۔ جب سقراط کو اس بات کا یقین ہو گیا کہ اسے موت کی سزا دی جائے گی تو اس نے انہیں مخاطب کر کے کہا:

”میں تمہیں صاف صاف بتا دوں کہ اگر تم میرے جیسے شخص کو جان سے مار دو گے تو تم مجھے اتنا ضرر نہیں پہنچا سکو گے جتنا کہ اپنے آپ کو پہنچاؤ گے۔“

سقراط اپنے آپ کو بڑا مکھی کہا کرتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ ہر معاشرے میں ایک بڑا مکھی کا ہونا ضروری ہے جو لوگوں کو کٹ کٹ کر انہیں غور و فکر پر مجبور کرتی رہے۔ اور انہیں اپنی خامیوں اور کوتاہیوں کا احساس دلائی رہے۔ اس نے اپنے دشمنوں سے کہا کہ کسی شخص کو اختلاف رائے یا تشدد کرنے کے حرم

میں قتل در دہنے سے کوئی سیاسی یا معاشرتی عقدہ حل نہیں کیا جا سکتا۔ ان عقودوں کے سلجھانے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ مکالمات وقت خود اپنی اصلاح کریں۔ اس کے الفاظ ہیں :

”اگر تم سمجھتے ہو کہ دوسروں کو قتل کر کے تم انہیں اس بات سے باز رکھ سکو گے کہ وہ تمہیں تمہاری برائی پر ملامت کریں تو یہ تمہاری بھول ہے۔ فرار کا یہ راستہ عزت کا راستہ نہیں ہے نہ ایسا کرنا ممکن ہے۔ سب سے آسان اور سہل طریقہ یہ ہے کہ دوسروں پر جبر و تشدد کرنے کی بجائے تم لوگ خود اپنے آپ کی اصلاح کرو۔“

لیکن منصف صاحبان تو آئے خار راہ سمجھتے تھے چنانچہ آئے موت کی سزا سنائی گئی۔ اُس زمانے میں ایتھینز میں یہ دستور تھا کہ مجرم کے عزیز داروغہ زندان کو کچھ دے دلا کر مجرم کو ملک سے باہر بھگا لے جاتے تھے۔ سقراط کے شاگردوں نے بھی اس کی کوشش کی لیکن سقراط نے بھاگ جانے سے صاف انکار کر دیا اور کہا میں ستر برس کا بڑھا ہوں موت مجھے خوف زدہ نہیں کر سکتی اور موت کوئی ایسی شے بھی نہیں کہ اس سے دور بھاگنے کی کوشش کی جائے۔ سقراط حیات بعد موت کا قائل تھا۔ آئے اس بات کا یقین تھا کہ مرنے کے بعد اُس کی روح ایسے عالم میں جائے گی جہاں اُس کے لیے ازلی مسرت کا سامان موجود ہے۔ موت کا دن آیا تو سب سے پہلے سقراط نے بیوی بچوں کو رخصت کیا کہ اُن کی گریہ زاری اُس کے آخری لمحات کو تلخ نہ کر دے۔ پھر داروغہ سے زہر کا پیالہ لانے کو کہا۔ سقراط کے شاگرد غم و الم سے نڈھال اُس کے گرد رنگوں بیٹھے تھے۔ سقراط نے داروغہ سے پوچھا ”موت کو سہل کیسے بنایا جا سکتا ہے۔“ اُس نے جواب دیا آب زہر پی کر ٹھلنا شروع کر دیں۔ جب ٹانگیں شل ہو جائیں تو لیٹ جائیے۔ زہر کا اثر ٹانگوں سے دل و جگر میں آتر جانے کا اور موت واقع ہو جانے کی۔ چنانچہ سقراط نے نہایت اطمینان سے زہر کا پیالہ ہونٹوں سے لگایا اور غناغٹ پی گیا۔ اس پر اُس کے شاگرد بے اختیار رونے لگے۔ چاروں طرف سے گھٹی گھٹی سکیوں کی آوازیں آنے لگیں۔ سقراط نے ادھر ادھر ٹھلنا شروع کر دیا۔ جب ٹانگیں بے کار ہو گئیں تو وہ لیٹ گیا اور کہا تم لوگ ضبط اور حوصلے سے کام لو۔ میں نے عورتوں اور بچوں کو اس لیے ہٹا دیا تھا کہ وہ رونا پشما شروع کر دیں گے۔ آخر اُس نے محسوس کیا کہ زہر رگ و پے میں آتر گیا ہے۔ اُس نے نہایت سکون سے کریٹو سے کہا ”اکلیس سے میں نے ایک مرغا آدھا لیا تھا۔ یہ قرض چکا دینا اور دیکھو بھونامت“ یہ اُس کے آخری الفاظ تھے۔ اس کے ساتھ ہی موت راحت کی نیند بن کر اُس کی ہانکوں پر اتر آئی۔

سقراط کا انداز نظر عملی و افادی ہے۔ اس نے کوئی مستقل نظام فلسفہ پیش نہیں کیا بلکہ لوگوں کو نیکی اور صداقت کی تلقین کی۔ انہیں صحیح فکر کی دعوت دی تاکہ وہ صحیح عمل کر سکیں۔ وہ مابعد الطبیعیاتی خیال آرائیوں کو بے مصرف

سمجھتا تھا۔ اس نے کائنات کی کتنے پر بھٹ کرنے کی بجائے انسان کو عقل و خرد کی رہنمائی میں صحیح طریقے سے زندگی گزارنے کی ترغیب دی۔ سقراط کا فلسفہ تنقیدی ہے کہ اس میں اصول علم کی تحقیق کی گئی ہے، عقلیاتی ہے کہ اس میں جستجوئے حقائق کے لیے عقلی استدلال سے کام لیا گیا ہے۔ مثالیاں ہیں کہ حقیقت کی توضیح میں ذہنی انسان دو سب سے بڑا عامل مانا ہے۔ ثنوی ہے کہ اس میں عقل کے مقابلے میں مادے دو فروتر مقام دیا گیا ہے۔

سقراط کی ذات سے فلسفے کی تین تحریکیں شروع ہوئیں جو بعض مسائل میں ایک دوسری کی متضاد ہیں۔ کلیت، لذت اور مثالیت۔ اس کا ایک شاگرد انطی تھیسز کلیت کا بانی ہے وہ سقراط کی قلندر مشربی سے متاثر ہوا۔ کلیی استغنا کو دانش و خرد کی علامت سمجھتے تھے اور دنیوی مال و متاع کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انطی تھیسز کا شاگرد دیو جانس کلیی اپنے پاس سوائے پانی پینے کے ہالے کے کچھ نہیں رکھتا تھا۔ ایک دن اس نے ایک دیہاتی لڑکے کو اوک سے پانی پیتے دیکھا تو اپنا پیالہ بھی پھینک دیا۔ انطی تھیسز کا قول ہے ”میں املاک کو اس لیے ناپسند کرتا ہوں کہ اس کا مملوک نہ بن جاؤں“ وہ ہمیشہ پھٹے پرانے کپڑے پہنتا تھا۔ ایک دن اسی ہیئت کنائی میں سقراط کے پاس گیا۔ سقراط نے مسکرا کر کہا ”تمہارے لباس کی دھجیوں میں سے مجھے صاف طور پر تمہاری خود نمائی کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ روائتیں انہی کلیوں کے جانشین تھے۔

سقراط کے ایک شاگرد ارسطائی پس نے لذتیت کے مکتب فکر کی بنیاد رکھی جسے بعد میں اپیکورس نے اپنا لیا۔ وہ ان لوگوں سے نفرت کرتا تھا جو حصول زر و منہ کو زندگی کا مقصد واحد قرار دیتے ہیں۔ ایک دن ایک امیر سمیس نے اسے اپنا محل دکھانے کے لیے مدعو کیا۔ سنگ مرمر کے محل میں پھرتے پھرتے معاً ارسطائی پس نے سمیس کے منہ پر تھوک دیا۔ سمیس نے شکایت کی تو کہا ”سنگ مرمر کے محل میں تمہارے چہرے سے زیادہ اور کوئی موزوں جگہ دکھائی نہیں دی جہاں میں تھوک سکتا۔“ ایک دن ایک دوست نے ارسطائی پس کو ملامت کرتے ہوئے کہا ”تم نے اپنے گھر میں کسی کبوتر ڈال رکھی ہے۔ ارسطائی پس نے جواب دیا ”مجھے ایسے مکان میں رہائش رکھنے یا ایسے جہاز میں سفر کرنے میں کیا تنگ و غار محسوس ہو سکتا ہے جس میں اور لوگ بھی رہ چکے ہیں یا سفر کر چکے ہیں۔“ ایک دن وہ کسی ارسطائی پس سے کہنے لگی میں تمہارے بچے کی ماں بننے والی ہوں۔ جواب دیا ”ہم بتا سکتا کہ تو میرے ہی بچے کی ماں بننے والی ہے اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ کسی حاردار جھاڑی میں گر پڑنے کے بعد یہ بتا سکتا کہ کس کانٹے سے بدن پر خراش آئی ہے۔“

اہل نظر کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ مثالیت پسندی کا بانی سقراط کو سمجھا جائے یا افلاطون کو سقراط نے اپنی کوئی تصنیف نہیں چھوڑی۔ اس کے مندرجہ افلاطون یا زینوفون کے یہاں ملتے ہیں۔ بعض اہل رائے کہتے ہیں کہ افلاطون نے

اپنے استا۔ کے خیالات کو اپنے مکالموں میں حوں کا توں قلم بند کیا ہے۔ دو۔ روں کا خیال ہے کہ افلاطون خود جودت فکر کی دوات سے مالا مال تھا۔ اس نے سقراط سے بے شک استفادہ کیا لیکن اس کا نظام فلسفہ خود اس کا اپنا مرتب کیا ہوا ہے۔ بہر حال مکالمات میں سقراط کے جو نظریات دکھائی دیتے ہیں وہ بذات خود بڑے اہم ہیں۔ جس زمانے میں سقراط نے بوش ستیہلا ایتھنز میں سوفسطائیوں (افوی معنہی (عافل و دانا) کے نظریات کی اشاعت ہو رہی تھی۔ یاد رہے کہ اس دور سے پہلے کے یونانی فلاسفہ کا نقطہ نظر عالمی و افاق تھا۔ "تالس" بحر یافیس، دیموقریطس، "ارمی ناندیس" اناکساگورس وغیرہ نے کائنات کی گنتہ کو سمجھنے کی کوشش کی تھی۔ ہم مادیت پسندی کے ضمن میں دیکھ چکے ہیں کہ فلسفہ یونان جوہر کائنات کے تجسس سے شروع ہوا تھا۔ ابتداء میں سب سے اہم یہ سوال درپیش تھا کہ "نیچر کیا ہے؟" اور اس کے ساتھ ضمنی سوال یہ تھا کہ "انسان کیا ہے؟" سوفسطائیوں نے کہا کہ کائنات کو سمجھنے کی انسانی کوشش بے کار اور مضحکہ خیز ہے فلسفے کا اصل منصب یہ ہے کہ انسان کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ چنانچہ انہوں نے اس سوال کو اہمیت دی کہ "انسان کیا ہے؟" اور یہ سوال ضمنی اور ثانوی حسب اختیار کر گیا کہ "نیچر کیا ہے؟" ان کا خیال یہ تھا کہ انسان کو نیچر کے حوالے سے سمجھنے کی بجائے نیچر کو انسان کے حوالے سے سمجھا جائے۔ چنانچہ جب سوفسطائیوں نے انسان کو فلسفیانہ تفکر و تجسس کا مرکز و محور بنایا تو کائنات کی بجائے ذہن انسانی اور عمل انسانی اہل فکر کا اصل موضوع قرار پایا اور ایسے علوم کی ترتیب و تدوین عمل میں آئی جن کا تعلق خالصتاً انسان سے تھا۔ سوفسطائیوں نے کونیات اور الہیات کی بجائے منطق، سیاسیات، بلاغت، خطابت، طبیعیات، لغات اور شاعری کی تدریس شروع کی۔ اس طرح نئے نقطہ نظر کے مطابق معروض کے بجائے موضوع کو زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی۔ پروتا غورس سوفسطائی کا قول ہے۔ "انسان ہی ہر شے کا پیمانہ ہے۔" یعنی جو میرے نزدیک صداقت ہے وہی اصل صداقت ہے جسے میں نیکی سمجھتا ہوں وہی اصل نیکی ہے۔ اسی مرحلے پر دنیائے فلسفہ میں موضوعیت اور فردیت نے بار پایا۔ غورجیاس سوفسطائی کہتا تھا کہ معروضی علم کا کوئی وجود نہیں ہے نہ اخلاق میں کوئی معروضی یا قطعی معیار ہو سکتا ہے۔ تھریسی میکس سوفسطائی نے کہا "عدل و انصاف نام ہے حکمران طبقے کے مفاد کی نگہداشت کا۔" وہ کہتا تھا کہ حند طاقت ور لوگوں نے کمزوروں اور غریبوں کو دبائے کے لیے قوانین بنا رکھے ہیں اور ملار سیاست دان عوام کو مذہب کے نام پر دھوکا دے کر انہیں اپنا مطیع رکھنا چاہتے ہیں۔ پروتار غورس نے علم کے ماخذ پر بحث کرتے ہوئے لاک کی پیش فیسی کی اور کہا کہ حیات ہی حصول علم کا واحد وسیلہ ہیں اور کسی سوزنی حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس طرح علم کے ہر شعبے میں تشکیک کا دور دورہ ہو گیا اور صداقت، خیر اور حسن کو محض اضافی قرار دے دیا گیا۔ سقراط کا نقطہ نظر اور طرز استدلال سوفسطائیوں ہی سے ماخوذ تھا

کیونکہ اس نے بھی انہی کی طرح انسان ہی کو موضوع فکر بنایا تھا۔ دیو جانس کے بقول اس دلیل کا بانی جسے ”سقراطی“ کہا جاتا ہے فی الاصل پروتاگورس سوفسطائی تھا جس نے قواعد اور لسانیات کی بنیاد رکھی۔ بہر صورت سقراط سوفسطائیوں کی موضوعیت اور علم و اخلاق میں ان کے لشکک کا مخالف تھا۔ اس نے عقلی استدلال اور اخلاق قدروں کے مقام کو بحال کرنے کا کام شروع کیا جو بعد میں افلاطون اور ارسطو نے پایہ تکمیل تک پہنچا دیا۔

سب سے پہلے سقراط نے یہ دعویٰ کیا کہ کسی شے کی گتہ کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ایسی خصوصیات کو پیش نظر رکھا جائے جن کے ذکر سے وہ شے صاف صاف سامنے آجائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی صحیح تعریف کی جاسکے۔ سقراط کے خیال میں یہ کام صرف عقل ہی کر سکتی ہے۔ اس تعریف کو اس نے Concept کا نام دیا۔ یہ نظریہ بڑا انقلاب پرور ثابت ہوا۔ افلاطون نے اسی پر اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد رکھی تھی۔ بعد میں یہ تمام مثالیت پسندی کا اصل اصول بن گیا۔ اس نظریے سے سوفسطائیوں کے اس ادعا کی تردید مقصود تھی کہ علم محض جستی ادراک کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح سقراط نے اپنے خیال کے مطابق سوفسطائیوں کی موضوعیت کا۔ باب کر کے عقلی استدلال پر انسان کا عقیدہ دوبارہ بحال کر دیا۔

اخلاقیات میں سقراط نے صداقت، خیر اور حسن کی ازلی و ابدی قدروں کا ذکر کیا اور کہا کہ یہ قدریں انسانی ذہن یا موضوع سے علیحدہ مستقل بالذات حیثیت میں موجود ہیں۔ اس نے خیر محض کی جستجو میں اخلاقیات کو فلسفے کی باقاعدہ ایک صنف بنا دیا۔ سقراط نے علم اور خیر کو لازم ملزوم قرار دیتے ہوئے کہا کہ جو شخص علم رکھتا ہے وہ شر کا ارتکاب کر ہی نہیں سکتا۔ اس پر بعد میں ارسطو نے یہ کہہ کر تنقید کی تھی کہ سقراط نے فطرت انسانی کے جذبات و بیجانان کو نظر انداز کر دیا ہے جن سے انسانی اعمال اثر پذیر ہوتے ہیں۔ مزید برآں سقراط نے کہا کہ کائنات بے مقصد نہیں ہے جیسا کہ مادیت پسند کہتے ہیں۔ کائنات میں مقصد و غایت ہے اور اس میں دواسی اخلاقی قدریں موجود ہیں جن کے طفیل انسان خیر اور حسن کی کشش محسوس کرتا ہے۔ افلاطون نے کائنات کے بامقصد ہونے کے اس تصور کو بعد میں بڑی شرح و بسط سے پیش کیا۔ سیاسیات میں سقراط نے کہا کہ مملکت کی باگ ڈور نیک۔ قابل اور انصاف پسند دانشوروں کے ہاتھوں میں ہونی چاہیے جنہیں حکمرانی کی باقاعدہ تربیت دی گئی ہو۔ سوفسطائی کہتے تھے کہ عدل نام ہے طاقت وروں کے مفاد خصوصی کے تحفظ کا۔ سقراط نے کہا عدل کسی خاص طبقے تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میں تمام طبقات معاشرہ برابر کے شریک ہیں۔ اس نے ایک قسم کے اشتالی معاشرے کا تصور پیش کیا جس میں ہر فرد اپنی قدرتی صلاحیتوں کی نشو و نما اور تکمیل کے لیے زندگی گزارنا ہے اس کا قول ہے :

”انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ جماعت میں رہ کر زندگی گزارے اور ذاتی

مفاد پر جماعت کے مفاد کو مقدم رکھے۔“

سقراط اپنے زمانے کے دانش فروش خطیبوں کا ذکر حقارت سے کرتا تھا :
”یہ لوگ نذر کے برتنوں کی طرح ہیں جنہیں ایک دفعہ ٹھوکا دے دیا جائے
تو دیر تک بچتے رہتے ہیں۔“

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے سقراط حیات بعد ممات کا بھی قائل تھا اور کہا کرتا
تھا کہ موت کے بعد دانش وروں کو ایک ایسے مثالی عالم میں جگہ ملے گی جہاں وہ
تعمق و تفکر کی زندگی گزاریں گے۔ عظیم شعراء کے متعلق وہ کہتا تھا کہ وہ ہنر
وری سے نظم نہیں لکھتے بلکہ اس وقت لکھتے ہیں جب ان پر از خود رفتگی کی کیفیت
طاری ہو جاتی ہے۔

افلاطون : ۴۲۷ ع ق - م میں ایتھنز کے ایک رئیس گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس
کا اصل نام ارسطو کلیس تھا۔ اوائل شباب میں دوسرے نوجوانوں کی طرح ورزشی
کھیلوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا تھا۔ نہایت شد زور جوان تھا۔ کشتی لڑنے میں
شہرت حاصل کی اور کئی میدان مارے۔ اس کے کندھے کشادہ اور توانا تھے اس
لیے لوگ اسے ہلانو کہنے لگے۔ بعد میں اسی نام سے مشہور ہوا۔ علوم مروجہ کی
تحصیل کھر میں کی تھی۔ شعر گوئی کا شوق بھی رکھتا تھا۔ عین شباب کے عالم میں
جب اس کے سامنے عیش و عشرت کی تمام راہیں کھلی ہوئیں تھیں سقراط کی شخصیت
اور اس کی تعلیمات سے ایسا مسحور ہوا کہ تمام مشاغل ترک کر دیے۔ عشقہ نظموں
کے مسودات پھاڑ کر پھینک دیے اور اس کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گیا۔ اس کے
بعد اس کی ساری زندگی فلسفے کے لیے وقف ہو گئی ایک جگہ کہتا ہے۔

”خدا کا شکر ہے کہ اس نے مجھے مرد بنایا عورت نہیں بنایا اور مجھے سقراط
کے عہد میں پیدا کیا“

افلاطون دس برس استاد سے فیض یاب ہوا اور سقراط کی المناک موت سے ایسا
متاثر ہوا کہ گھر بار چھوڑ چھاڑ کر دوسرے ملکوں کی سیاحت پر روانہ ہو گیا۔
اس وقت اس کی عمر اٹھائیس برس ہوئی۔ بارہ برس تک مصر، صقلیہ اور اطالیہ کی
سیاحت کی۔ صقلیہ میں فیثا غورسیوں سے صحبتیں رہیں جن کی باطنیت سے وہ بڑا متاثر
ہوا۔ ۳۸۷ ع ق - م میں ایتھنز لوٹ آیا اور ایک باغ میں اپنی شہرہ آفاق اکیڈمی
قائم کی۔ باقی ماندہ عمر یہیں درس تدریس میں گزر دی۔ اس کے مکتب میں زیادہ
تر ریاضی اور نظری فلسفے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ افلاطون ریاضی کو اس قدر اہم
سمجھتا تھا کہ اپنی درس گاہ کے سامنے کے دروازے پر یہ الفاظ کندہ کروائے:

”جو شخص ہنسدہ نہیں جانتا اندر نہ آئے“

افلاطون نے عمر بھر شادی نہیں کی۔ فلسفہ ہی اس کا اوزھنا بچھونا بن گیا۔
فلسفے کی غواصی اس کے ذوق شعر و ادب دو نہ دبا سکی۔ چنانچہ اس کے مکالمات کا
شہار لفظی بیان کے لحاظ سے ادبیات عالم میں ہوتا ہے۔ مکالمات افلاطون میں جمہوریہ
قوانین - ضیافت - غورجیاس - اپالوجی - فیدو - سفسٹ - طیاروس - فیدرس اور

کراٹولیس نہایت بلند ہاہے ہیں۔ ان میں تمثال کا انداز نگارش بابا جاتا ہے اور کرداروں کی زندہ تصویریں چشم تصور کے آگے جھلملانے لگتی ہیں۔ افلاطون نے مثالی مملکت کا تصور پیش کیا تو عقلیہ کے بادشاہ دائونیسس نے اسے بلا بھیجا کہ آئیے میری ریاست کو مثالی مملکت میں تبدیل کر دیجئے۔ افلاطون اس کے بہاں گیا تو کسی بات پر دونوں میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ بادشاہ نے طش میں آکر افلاطون کو غلام بنا کر بردہ فروشوں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ فلسفی کے ایک شاگرد نے اس کی قیمت ادا کر کے اسے رہائی دلوائی۔ افلاطون ابتنہز لوٹ آیا جہاں اسی برس کی عمر میں وفات پائی۔ اس کی موت نہایت پرسکون ہوئی۔ ایک دن وہ کسی عزیز کی دعوت عروسی میں شریک تھا۔ رات گئے تک ہنگامہ ناؤ نوش گرم رہا۔ افلاطون کمر سیدھی کرنے کے لیے ایک کرسی پر دراز ہو گیا اور سو گیا۔ صبح سویرے میزبان نے اس کا ہتہ کیا تو وہ ابدی نیند سو چکا تھا۔

افلاطون کے فلسفے کو سمجھنے کے لیے اس کے نظریہ اشال کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ یہ اشال یا عیون وہی ہیں جنہیں سقراط نے تجریدات فکری یا کسی شے کی تعریف کا نام دیا تھا۔ یہ نظریہ حقیقت اور ظاہر یا حق اور عقل کے امتیاز سے پیدا ہوتا تھا۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں سب سے پہلے ہارمی ناندیس نے کہا تھا کہ صداقت عقل استدلالی میں ہے اور عالم حواس محض فریب نظر ہے۔ بیرقلیتس اور دیما قریطس بھی عقلیت پسند تھے۔ سوفسطائی آئے تو انہوں نے اس فرق کو مٹا کر رکھ دیا اور کہا کہ علم صرف حواس ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ سقراط اور افلاطون نے کہا کہ علم تجریدات فکری سے حاصل ہوتا ہے یا دوسرے الفاظ میں عقل استدلالی ہی سے میسر آ سکتا ہے۔ افلاطون نے کہا کہ یہ تجریدات فکری صرف تفکر کا ایک قانون نہیں ہیں بلکہ مستقل بالذات ما بعد الطبیعیاتی حقائق بھی ہیں۔ اس نے ان حقائق کو اشال کا نام دیا اور کہا کہ کائنات کی حقیقت مطلقہ انہی اشال پر مشتمل ہے۔ یاد رہے کہ یہ دعویٰ کہ حقیقت مطلقہ عقلیاتی ہے تمام مثالیت پسندی کے مرکزی اصولوں میں سے ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ فلاسفہ صرف حقیقی اشال میں دلچسپی لیتے ہیں فرد یا شے سے اعتنا نہیں کرتے افلاطون نے ان اشال کا ایک ایسا عالم بسایا ہے جو مادی دنیا سے ماوراء ہے اور بے شمار اشال پر مشتمل ہے۔ عالم مادی میں جتنی اشیاء بھی دکھائی دیتی ہیں وہ انہی اشال کے سائے یا عکس ہیں۔ دوسرے الفاظ میں عالم اشال حقیقی ہے اور عالم ظاہر غیر حقیقی ہے۔

افلاطون کے اشال ازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ افلاطون نے انہیں ہیئت بھی کہا ہے۔ یہ اشال مستقل بالذات ہیں اور مادی عالم کے کسی تغیر سے متاثر نہیں ہوتے مادی عالم کی اشیاء ان اشال کے سائے ہیں مثلاً دنیا میں جتنے گھوڑے ہیں وہ مثال گھوڑے کے عکس ہیں۔ تمام اشال ازل سے مرتب و مدون صورت میں موجود ہیں۔ ان میں غیر کمال سر فہرست ہے۔ کائنات میں ایک اور اصول بھی موجود ہے یعنی

مادہ - مادہ وہ سب کچھ ہے جو کہ امثال نہیں ہیں - مادہ خام مواد ہے جن پر امثال کی چھاپ لگی ہوئی ہے - اسی چھاپ سے عالم ظواہر کی اشیاء بنتی ہیں - مثلاً سنگ مرمر سنگ تراش کے لیے وہ خام مواد ہے جس پر اس کے مثل کی چھاپ لگتی ہے - اسی طرح مادے پر امثال کی چھاپ لگنے سے تکوین عالم ہوئی تھی - مادی عالم حقیقی نہیں ہے بلکہ مادے پر حقیقی عالم یا امثال کی چھاپ ہے - اس دنیا کے تمام تغیرات عالم حواس کی تمام خامیاں اور کوتاہیاں مادے کی وجہ سے ہیں نہ کہ امثال کے باعث - اپنے ایک مکالمے طباؤس میں افلاطون ایک معمار کا ذکر بھی کرتا ہے جس نے پہلے امثال اور مادے کو اکٹھا کیا جیسے سنگ تراش سنگ مرمر کی مثل پر اس کا مثل ثبت کرتا ہے - جب اس معمار نے کسی مثل کو مادے پر ثبت کیا تو متعلقہ شے عالم وجود میں آگئی - ایک ہی مثل سے سینکڑوں اشیاء کی تخلیق عمل میں آئی لیکن اس تخلیق و تشکیل سے متعلقہ مثل پر کوئی اثر نہیں ہوا - وہ دستور کامل و اکمل اور غیر متغیر ہی رہا - افلاطون کو مثالیت پسند اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کے خیال میں حقیقی عالم امثال کا عالم ہے جس کا ادراک صرف عقل استدلالی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے - افلاطون کے خیال میں وہ عالم جس کا ادراک ہمیں اپنے حواس سے ہوتا ہے غیر حقیقی ہے - مادہ ناقص ہے اور جو مثل اس پر ثبت ہوتا ہے اسے مسخ کر کے رکھ دیتا ہے - ایک افسانے میں افلاطون بتاتا ہے کہ کس طرح پاک اور منزہ ذہن مادے سے ملوث ہوا تھا - وہ کہتا ہے کہ ذہن خالص صورت میں ایک ستارے پر موجود تھا کہ اس پر عالم حواس کی ہمنائے زور کیا پس اس نے جسم کی قید قبول کر لی - اب وہ اپنے آپ کو اس قید سے آزاد کرا کر دوبارہ اپنے ستارے کو لوٹ جانا چاہتا ہے - طباؤس میں اس نے فیثا غورسیوں کے انداز میں کہا ہے کہ عالم مادی میں آنے سے پہلے ہر روح اپنے اپنے ستارے میں موجود تھی - نیک آدمی کی روح موت کے بعد اپنے اصل مسکن کو لوٹ جاتی ہے - بدی کرنے والے کو موت کے بعد دوبارہ عورت کے روپ میں پیدا کیا جائے گا - لاپرواہی اشخاص موت کے بعد ہرندے بن کر انہیں گے - اور احمق پھلہیوں کا قالب اختیار کریں گے - طباؤس کہتا ہے کہ انسان میں دو روہیں ہیں ایک فانی دوسری غیر فانی - ایک کو خدا نے پیدا کیا ہے - دوسری دیوتاؤں کی تخلیق ہے - فانی روح لذات و شہوات کی طرف مائل ہوتی ہے - غیر فانی روح نفس کی ترغیبات کا استیصال کرتی ہے - غیر فانی روح کا مقام سر ہے اور فانی روح سینے میں قیام کرتی ہے -

افلاطون کے امثال لا تعداد ہیں - جس طرح خیر، صداقت اور حسن کے امثال ہیں اسی طرح شر، بد صورتی اور خباثت کے ایسی امثال ہیں یہ سب امثال منتشر حالت میں نہیں ہیں بلکہ مرتب و مدون صورت میں موجود ہیں - ان کی ترتیب منطقی ہے - سب سے اعلیٰ اور اکمل 'خیر مطلق' ہے جو سب کا مبداء ہے - افلاطون نے یہ نہیں بتایا کہ خیر مطلق سے شر کیسے منفرد ہوا تھا - بہر حال وہ کائنات دو

”اخلاقیاتی عقلیاتی کل“ مانتا ہے۔ اس کے خیال میں عالم حقیقت یا وجود مطلق کا ادراک صرف عقل استدلالی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ افلاطون کے نظام فکر کو دہنی بھی کہا جاتا ہے۔ ایک طرف امثال ہیں جو عالم مادی سے علیحدہ اپنے ایک الگ حقیقی عالم میں موجود ہیں۔ دوسری طرف مادہ ہے جس پر ان کی چھاپ لگتی ہے اور اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے۔ ان دونوں میں جو خلیج حائل ہے اسے پائنے کی کوشش افلاطون نے نہیں کی۔ یہ کام ارسطو نے کیا تھا۔

افلاطون امثال کو مستقل بالذات جواہر سمجھتا ہے۔ وہ حقائق مطلق ہیں جو کائنات کے اصولِ اوّل ہیں۔ آفاقی ہیں۔ وہ اشیاء نہیں افکار ہیں۔ موضوعی نہیں معروضی ہیں۔ زمان و مکان سے ماوراء ہیں اور عقلیاتی ہیں۔ اواخر عمر میں افلاطون نے فیثا غورسیوں سے متاثر ہو کر اپنے امثال کو اعداد کہنا شروع کر دیا تھا جیسا کہ ارسطو نے ہمیں بتایا ہے۔

افلاطون کے خیال میں صرف فلاسفہ ہی عالم امثال کا ادراک کر سکتے ہیں جو حقیقی عالم ہے۔ عوام عالمِ ظواہر یا عالم مادی میں الجھ کر رہ جاتے ہیں جو محض فریبِ نظر ہے۔ اس ضمن میں اس کی غار کی تمثیل مشہور و معروف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو اشخاص فلسفے سے بے بہرہ ہیں وہ گویا ایسے قیدی ہیں جنہیں کسی غار میں اس طرح جکڑ کر بٹھا دیا گیا ہو کہ وہ اپنے سامنے دیکھنے پر مجبور ہوں۔ ان کے پیچھے آگ کا الاؤ روشن ہے۔ سامنے غار کی دیوار ہے۔ ان کے اور دیوار کے درمیان کی جگہ خالی ہے۔ ان کے پیچھے جو آگ جل رہی ہے اس کے باعث وہ اپنے اور اپنے پیچھے سے گزرنے والوں کے صرف سائے ہی سامنے کی دیوار پر دیکھ سکتے ہیں اور ان سائبوں کو حقیقی سمجھنے لگتے ہیں جن اشیاء یا اشخاص کے یہ سائے ہیں وہ ان کی حقیقت سے ہمیشہ بے خبر رہتے ہیں۔ بعد کے صوفیہ کا یہ خیال کہ عالم مادی یا عالمِ ظواہر غیر حقیقی ہے اس لیے قابلِ اعتنا نہیں ہے اور روح جسم کی قہا میں گرفتار ہے جس سے چھٹکارہ ہانے کے لیے تعقیق و تجرید کی ضرورت ہے افلاطون ہی سے ماخوذ ہے۔

افلاطون کے نظریے سے مفہوم ہوتا ہے کہ انسانی تجربے کے ماخذ دو ہیں حسّی ادراک اور عقلی استدلال۔ اول الذکر کی دنیا حواس کی دنیا ہے۔ ثانی الذکر امثال کی دنیا ہے۔ امثال ازلی و ابدی ہیں۔ معقولات حقیقی ہیں۔ حقیقی مدرکات تغیر پذیر ہیں۔ محسوسات غیر حقیقی ہیں۔ اس لیے افلاطون نے ہیریقلیتس کے تغیر و تبدل کو عالمِ حواس میں منتقل کر دیا ہے اور امثال یا سقراط کے تجریدات فکری کو ایلیاویوں کے ”وجود“ کی طرح کامل اکمل اور غیر متبدل مانتا ہے۔ ظاہری عالم کی اشیاء حقیقی امثال کی نقلیں ہیں۔ سائے ہیں۔ یہ امثال ماورائی بھی ہیں اور سربائی بھی ہیں۔ وہ نیا عالم میں طاری و ساری ہونے کے باوجود ان سے ماوراء اپنا مستقل وجود بھی رکھنے ہیں۔ جس طرح عدل۔ خیر۔ حسن امثال ہیں اسی طرح درختوں۔ ساروں۔ دریاؤں وغیرہ کے امثال بھی ہیں۔ یہ تمام امثال خود اپنے تعلق سے مستقل بالذات وجود ہیں

اور دوسرے امثال کے تعلق سے جن کے ساتھ ان کا کوئی اشتراک نہیں ہے عدم محض ہیں۔ امثال کے تعلق باہمی کو معلوم کرنے کے علم کو افلاطون نے جدلیات کہا ہے جس کا پہلا کام یہ ہے کہ امثال کا تعین کرے پھر ان کے باہمی اشتراک و اختلاف کا کھوج لگائے۔ ایک فلسفی جدلیات کی مدد سے حقیقی عالم امثال تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ افلاطون کی مثالیست پسندی پر تبصرہ کرتے ہوئے برٹرنڈ رسل لکھتے ہیں۔

”افلاطون اپنے فلسفے میں فیثا غورس‘ ہارمی ٹائیڈس‘ ہیریقلیٹس اور سقراط سے متاثر ہوا۔ فیثا غورس سے اُس نے باطنیت کا عنصر لیا۔ اس کے علاوہ نسخ‘ ارواح‘ بنائے روح‘ اور جو کچھ بھی غار کی تمثیل میں بیان ہوا ہے وہ فیثا غورسیوں سے ماخوذ ہے۔ اس کے ساتھ ریاضیات میں شغف اور عقل و عرفان کا استزاج بھی اسی ماخذ سے لیا گیا ہے۔ ہارمی ٹائیڈس سے اس نے یہ نظریہ لیا کہ حقیقت ازل ہے اور زمان سے ماوراء ہے اور تغیر و تبدل منطقی لحاظ سے فریب نظر ہے۔ ہیریقلیٹس سے یہ خیال لیا کہ عالم حیات ہر لمحہ تغیر پذیر ہے۔ اسے ہارمی ٹائیڈس کے نظریے میں ممزوج کر کے اس نے کہا کہ علم حواس سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ عقل ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس نظریے کا استزاج فیثا غورسیت سے ہو گیا۔ سقراط سے اس نے اخلاقیات میں دلچسپی لینا سیکھا اور دنیا کا غائی تصور مستعار لیا۔ اخیر کمال اور اخلاقی قدریں ظاہر سقراط سے ماخوذ ہیں۔“

جیسا کہ ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں افلاطون نے بے شک اپنے پیش روؤں سے استفادہ کیا تھا لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ اس استزاج سے اُس نے ایک شاندار نظام فکر کی تشکیل کی اور عقل و عرفان میں مقابمت کی کوشش کی۔ اُس نے بہت سے بھول اور ہودے ادھر ادھر سے لیے لیکن ان کی جن بندی ایسے سلیقے اور فن سے کی کہ ان منتشر پھولوں اور ہودوں نے ایک حسین شاہکار کی صورت اختیار کر لی جس کی تخلیق کا حق بدرجہ اولیٰ افلاطون ہی کو پہنچتا ہے۔ افلاطون کے فلسفے کا اصل اس کا نظریہ امثال ہے جس نے اس کی سیاسیات‘ عمرانیات‘ اخلاقیات اور جمالیات پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ اُس کے سیاسی اور عمرانی افکار پر سبارٹا کے معاشرے کی چھاپ دکھائی دیتی ہے۔ سبارٹا والے۔ وئے چاندی کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ان کے ہاں نو بے کے سکے رائج تھے۔ وہ اپنے بیٹوں کی جنہیں بیدائش کے بعد ریاست کی تحویل میں دے دیا جا تھا کڑی عسکری تربیت کرتے تھے اور لڑکپن ہی میں انہیں ان تمام شائد کا عادی بنا دیتے تھے جن کا سامنا عام طور سے دورانِ جنگ میں ہوتا ہے۔ لڑکوں کو اپنے ماں باپ سے ملنے کی اجازت شاذ و نادر ہی دی جاتی تھی۔ شجاعت‘ حماست اور جفاکشی کو اعلیٰ ترین فضائل اور محاسن میں شمار کیا جاتا تھا۔ اُن کے سپاہی سرخ رنگ کی وردی پہن کر میدانِ جنگ کو جاتے تھے تاکہ زخم لگنے پر خون دکھائی

دے۔ جب ماں اپنے بیٹے کو میدان کارزار کو جانے وقت رغبت کرتی تھی تو کہتی تھی ”ہا ڈھال کے ساتھ آنا یا ڈھال کے اوپر“ مطلب یہ ہوتا کہ یا فاتح ہو کر آنا یا جان ہار دینا۔ سپارٹا والے نہایت سادہ اور ہر مشقت زندگی کے عادی تھے۔ جن لوگوں کی توند بڑھ جاتی تھی انہیں کابل اور پیٹو سمجھ کر جلا وطن کر دیا جاتا تھا۔ مجربوں کو جاڑے میں مادر زاد برہنہ کر کے ان کا جلوس نکالا جاتا تھا اور برسر عام انہیں سرزنش کی جاتی تھی۔ ایک دفعہ ان کے ایک بادشاہ نے ایک ہستہ نہ عورت سے نکاح کر لیا۔ بزرگوں کی مجلس میں بادشاہ پر جرمانہ کیا گیا کہ اس عورت سے ٹھنکنے بجے پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ سپارٹا کی ایک عورت سے کسی دوسری ریاست کی ایک عورت نے طنزاً کہا ”تمہارے ہاں عورت مرد پر حکومت کرتی ہے۔“ اس نے جواب دیا ”مرد بھی تو وہی جنتی ہے۔“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس معاشرے میں عورت کو احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔

ہندی آریاؤں کی طرح سپارٹا میں بھی نیوک کا رواج تھا۔ عورتوں کو اجازت تھی کہ وہ اپنے خاوند سے زیادہ طاقت ور مردوں سے اولاد پیدا کریں۔ نوجوان لڑکے اور لڑکیاں مادر زاد برہنہ کھیلوں اور ناچوں میں حصہ لیتے تھے۔ ہم جنسی محبت کا رواج عام تھا۔ بعد میں اسے ”افلاطونی محبت“ کا نام دیا گیا نو خیز لڑکوں کی تربیت کا کام ان کے عشاق کے سپرد تھا جنہیں معلم کہا جاتا تھا۔ جب کنز نوجوان میدان جنگ میں زخم کھا کر چلتا تو اس کے معلم کو -رژنٹر کی جاتی تھی کہ اس کی تربیت میں کوتاہی کیوں کی۔ ہم جنسی محبت کی قد میں یہ خیال نافرما تھا کہ جو نوجوان ایک دوسرے سے محبت کریں وہ میدان جنگ میں اپنے دوستوں کی حفاظت کے لیے جم کر لڑتے ہیں۔ افلاطون جمہوریت کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ایتھنز والوں نے جمہوری طرز معاشرہ کے باطن سپارٹا کے ہاتھوں شکست کھائی تھی۔ اس لیے وہ سپارٹا والوں کے عسکری معاشرے کو مثالی معاشرہ سمجھنے لگا۔ اس کی ”مثالی ریاست“ میں سپارٹا کی ریاست کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ اس مثالی ریاست میں اشتہائیت اور اباحت نسوان کے بصورت ملتے ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ اس ریاست میں املاک کے ساتھ عورتوں کا اشتراک بھی ہوگا اور عورتوں اور مردوں میں کامل مساوات ہوگی۔ شادی کا انتظام محنت کرے گی کسی شہوار پر نوجوان مردوں اور کنواری لڑکیوں کو اکٹھا کر کے میان بیوی بنا دیا جائے گا۔ مرد کی عمر ۵۵ اور ۲۵ کے درمیان ہوگی اور عورت کی ۴۰ اور ۲۰ کے درمیان۔ ان عمروں سے باہر جنسی مواصلت پر کوڑ باندی عائد نہیں کی جائے گی البتہ انقطاع حمل اور ضبط تولید جبری ہوں گے۔ کمزور اور ناقص الاعضا بچوں کو پیدا ہونے ہی تلف کر دیا جائے گا۔ شادی سے پہلے مرد اور عورت دونوں کا طبی معائنہ کر کے اس بات کا اطمینان کر لیا جائے کہ وہ صحت مند اولاد پیدا کر سکیں گے۔ اس مثالی ریاست میں کسی کو اس بات کا علم نہیں ہوگا کہ کون کس کا باپ ہے اس لیے اپنی عمر سے بڑے ہر شخص کو

باب سمجھ کر اس کا احترام کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر بڑی عمر کی عورت کو مان کہا جائے گا۔ ہم عمر ایک دوسرے کو بھائی بہن سمجھیں گے۔ جن کی عمروں میں اتنا تفاوت ہو کہ وہ باپ بیٹی ہو سکتے ہیں انہیں مواصلت کی اجازت نہیں ہوگی۔ کوئی کسی عمر رسیدہ شخص پر ہاتھ نہیں اٹھائے گا کیوں کہ ممکن ہو سکتا ہے وہ اس کا باپ ہی ہو۔ اس موقع پر راقم کو دیو جانس کابی کا ایک لطیفہ یاد آ گیا ہے۔ ایک دن یہ سیر کہ جبین فلسفی ابھتھز کے ایک کوچے میں داخل ہوا تو دیکھا کہ گلی میں اور چھتوں پر لوگوں کا ہجوم ہے اور علیے والوں میں لڑائی جھگڑا ہو رہا ہے۔ دیو جانس ایک طرف کھڑے ہو کر تماشا دیکھنے لگا۔ دیکھتا کیا ہے کہ ایک کسبی کا بیٹا چھت پر کھڑا ہے اس کے ہاتھ میں ایک پتھر ہے جسے وہ نیچے گلی میں جہاں لوگوں کا جمکھٹ تھا پھینکنے کے لیے ہاتھ تول رہا ہے۔ دیو جانس نے ہکار کر آسے کہا ”ہاں! ہاں! پتھر مت پھینکنا۔ باپ کو لگ جائے گا۔“

افلاطون کی اشتہالی ریاست میں کوئی شخص کسی شے کو ذاتی املاک نہیں سمجھے گا۔ تمام شہریوں کے رونی کپڑے، رہائش، علاج معالجے کی کفالت ریاست کرے گی۔ تعلیم و تربیت کا بار بھی ریاست پر ہوگا۔ بچے گھروں کی بجائے سرکاری درس گاہوں میں رہیں گے جہاں صبح و شام انہیں کڑی ورزش کرائی جائے گی۔ اور اسلحہ کا استعمال سکھایا جائے گا عمر کے دس برس کھیل کود اور ورزش کے لیے وقف ہوں گے تاکہ لڑکا خوب توانا اور مضبوط ہو جائے۔ موسیقی کی تعلیم بھی دی جائے گی لیکن اس میں ایسے نغمات نصاب سے خارج کر دینے جائیں گے جو جذبات میں نفسانی بیجان پیدا کرتے ہیں۔ شجاعت کے جذبے کو ابھارنے والے راگ سکھائے جائیں گے۔ دس برس کے بعد امتحان لیا جائے گا اور کیلیب طلبہ کو مزید دس برس تعلیم دی جائے گی جس میں نصابی علوم کے ساتھ کڑی فوجی تربیت بھی شامل ہوگی۔ نوجوانوں کو پھلی کھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ انہیں پینا ہوا گوشت کھلایا جائے گا۔ چشیاں، اجار، مرے اور مٹھائیاں کھانے کی ممانعت ہوگی۔ تربیت یافتہ نوجوان طلبہ کو انتظامی شعبوں اور فوجی خدمات کے سنبھالنے کا کام سپرد کیا جائے گا۔ ممتاز اور منتخب نوجوان فلسفے اور ملک داری کی اعلیٰ تعلیم حاصل کریں گے۔ محنت کے اعلیٰ حکم تربیت یافتہ فلاسفہ پر مشتمل ہوں گے۔ افلاطون کہتا ہے کہ حالت مرض میں ماہر طب سے رجوع لایا جاتا ہے اسی طرح نظم و نسق کا کام اس شخص کو دینا چاہیے جو آئین جہانداری کی تربیت حاصل کر چکا ہو۔ اس کے خیال میں جب تک فلاسفہ حکمران نہیں ہوں گے نئی نوع انسان کے مصائب کا خاتمہ نہیں ہوگا۔

افلاطون نے جمہوریہ میں اپنا عدل کا تصور پیش کیا ہے۔ اس مکالمے کا آغاز ایک محفل سے ہوتا ہے جس میں چند امراء اور مفکرین گلاکون۔ توڑیسی میکس۔ آلفن ٹوس۔ سقراط وغیرہ ایک امیر کبیر کنالوس کے یہاں جمع ہیں۔ سقراط کنالوس سے پوچھتا ہے ”تمہیں دنیا میں سب سے بڑی نعمت کون سی میسر آ سکتی

ہے۔ وہ جواب دیتا ہے "دولت جو مبری سخاوت کا۔ دیانت کا عدل کا سبب بنی" سقراط حسب عادت ہوجھتا ہے "عدل کیا ہے؟" اس پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ سقراط باتوں باتوں میں سائوس کے آجھے ہوئے خیالات کا استادانہ تجزیہ کر کے اس کے دلائل و نمصبات کی دھجیاں بکھیر دیتا ہے۔ اس بحث کے دوران میں تھریسی میکس سواسطانی کہتا ہے کہ اخلاق کمزوروں نے وضع کیے ہیں تاکہ طاقتوروں کا ہتھیار آہیں کمزور بڑ جائے۔ لمبی چوڑی بحث کے بعد سقراط کہتا ہے کہ عدل اس معاشرے میں قائم ہوتا ہے جس کے تمام افراد عورتیں اور مرد اپنی اپنی قدرتی صلاحیتوں کے مطابق اپنے اپنے کام سر انجام دے رہے ہوں۔

آرٹ کے متعلق افلاطون کا خیال ہے کہ ایک تمثیل نگار یا شاعر از خود رنگی کے عالم میں تمثیل لکھتا ہے۔ یا شعر کہتا ہے۔ وجد و حال کی اس حالت میں گویا کوئی مافوق الطبع قوت اس کے سراپا پر غلبہ پالیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقلیت پسند افلاطون شعراء اور تمثیل نگاروں کو حفارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے کہ حالت تخلیق میں شاعروں کے جذبات ان کی عقل و خرد پر حاوی ہو جاتے ہیں چنانچہ اس نے اپنی مثالی ریاست سے انہیں جلاوطن کر دیا ہے۔ اس کے خیال میں شاعروں اور دوسرے فن کاروں کو عالم مثال تک رسائی حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہ مقام ارفع سوائے فلاسفہ کے کسی دوسرے کو میسر نہیں آ سکتا۔ افلاطون کہتا ہے کہ جب کوئی شاعر نظم کہتا ہے یا کوئی سنگ تراش مجسمہ تراشتا ہے تو وہ نقل کی نقل کر رہا ہوتا ہے کیونکہ عالم مادی کی جتنی اشیاء ہیں وہ امثال کے عکس یا نقلیں ہیں۔ جب کوئی شخص ان کی تصویر کشی یا عکاسی کرے گا تو وہ عکس کا عکس آئار رہا ہوگا۔ بہر صورت افلاطون نے اعلیٰ پایہ کی موسیقی کی دل کھول کر تعریف کی ہے اور کہا ہے کہ اس سے انسانی ذہن و قلب میں اعتدال احساس پیدا ہوتا ہے اور انسان عدل کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں اس نے یہ کہہ کر آج کل کے نفسیاتی معالجوں کی پیش قیاسی کی ہے کہ موسیقی سے بہت سے جسمانی امراض دور ہو جاتے ہیں۔

اپنے مشہور مکالمے سیمپوزیم میں افلاطون نے عشق کا تصور پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ روز ازل سے عشق کا تعلق حسن کے ساتھ رہا ہے۔ جب کوئی شخص عالم حواس و ظوایر میں کسی حسین شے یا شخص کو دیکھتا ہے تو اس کی روح میں حسن ازل کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جس کی وہ شے نقل یا عکس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حسن و جمال کے مشاہدے سے ہم پر وجد و حال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ افلاطون نے ایک جگہ لکھا ہے: "جسے عشق جھو جائے وہ تاریکی سے نہیں گھبراتا۔" افلاطون کے خیال میں روح انسانی کے دو حصے ہیں ارفع حصہ عقل استدلالی ہے جو اسماں کا ادراک کرتی ہے اور ناطقہ تحلیل و غیر تغیر ہے اور غیر فانی ہے۔ روح کا غیر عقلیاتی حصہ فانی ہے اور دو حصوں میں منقسم ہے اعلیٰ اور اسفل اعلیٰ حصے میں شجاعت، جود و سخا اور دوسرے حصے میں اخلاق ہیں۔ اسفل حصہ شہوات کا

مرکز ہے۔ انسان کو حیوان سے نفس ناطقہ یا عقل استدلالی ہی ممتاز کرتی ہے۔

افلاطون کی مثالیت کے اہم پہلو درج ذیل ہیں :

(۱) عالم دو ہیں ظاہری عالم اور حقیقی عالم، عالم مثال حقیقی ہے اور اس تک صرف نفس ناطقہ یا عقل استدلالی کی رسائی ہو سکتی ہے۔ عالم ظواہر یا عالم حواس غیر حقیقی ہے۔ جن اشیاء کا ادراک ہمارے حواس کرتے ہیں وہ حقیقی امثال کے محض سائے ہیں۔ معقولات اصل ہیں محسوسات ان کے عکس ہیں۔

(۲) امثال ازل و ابدی، قائم و ثابت ہیں۔ عالم مثال سکونی ہے۔ تغیر و حرکت صرف ظاہری عالم میں ہے۔

(۳) عالم مثال کے ساتھ ساتھ مادہ بھی موجود ہے جس پر امثال کی چھاپ لگتی رہتی ہے اور ظاہری عالم کی اشیاء وجود میں آتی رہتی ہیں۔

(۴) عالم مثال ازل سے مرتب و متون حالت میں ہے۔ سب سے کامل و اکمل مثل خیر مطبق ہے جس سے دوسرے امثال متفرع ہوئے ہیں۔

(۵) ظاہری عالم یا عالم حواس میں ہر دیہیں تغیر و تبدل فساد و انتشار کی کارفرمائی ہے۔

(۶) زمان غیر حقیقی ہے یعنی وقت کا نہ کوئی آغاز تھا نہ انجام ہوگا۔ کائنات ازل سے ہے اور ابد تک اسی طرح رہے گی۔ وقت کی حرکت مستقیم نہیں ہے دولابی ہے۔

(۷) کائنات یا معنی ہے یعنی اس میں ایک واضح مقصد ہے۔ غایت ہے۔

(۸) خدا یا خیر مطلق کا مثل فکر محض ہے۔ دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح افلاطون بھی شخصی خدا کا قائل نہیں ہے۔

(۹) موت کے بعد روح انسانی باقی رہتی ہے اور اسے اپنے اعمال کے مطابق جزا سزا ملتی ہے۔

(۱۰) ارواح اعمال کے لحاظ سے قالب بدلتی رہتی ہیں۔ انسانوں کی روحیں پرندوں اور جانوروں کے قالب میں چلی جاتی ہیں۔ روح کا تعلق جسم سے عضویاتی نہیں ہے۔ اسے حسب منشا جسم میں داخل بھی کیا جا سکتا ہے اور نکالا بھی جا سکتا ہے۔

(۱۱) انسانی روح مادے کی گرفت میں آ کر قید ہو گئی ہے اور اپنے اصل ماخذ کی طرف لوٹ جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے۔ یہ رہائی صرف تفکر و تعمق ہی سے میسر آ سکتی ہے۔ حسن ازل کی کشش ارواح کو ان کے مبدائے حقیقی کی یاد دلاتی رہتی ہے۔

(۱۲) کائنات ایک عقلیاتی کل ہے جس کی حیثیت کے انداز صرف عقل استدلالی ہی کر سکتی ہے۔ افلاطون کا قول ہے "کسی انسان پر اس سے بڑی مصیبت نازل نہیں ہو سکتی کہ وہ عقل و خرد کا دشمن بن جائے۔"

ارسطو: (ارسطاطاليس) ۳۸۷ ق - ۳۲۲ ق م میں ریاست مقدونیه کے ایک شہر سٹاگیرا میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ نقو ماخوس مقدونیه کے بادشاہ فلپ کے باپ کا درباری طبیب تھا۔ اوائل عمر میں ارسطو نے اپنے باپ سے طب کی تحصیل کی جس سے اس کے ذہن میں علمی تجسس کا ملکہ بیدار ہو گیا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں ایتھنز جا کر افلاطون کے حلقہ درس میں شامل ہو گیا اور بیس برس تک اسی سے کسب فیض کیا۔ ارسطو نہایت سنجیدہ اور ذہین طالب علم تھا اور اپنے استاد کی تقریروں کو پورے اہک اور توجہ سے سنتا تھا۔ ایک دن افلاطون روح کی ماہیت پر تقریر کرنے لگا۔ کچھ دیر کے بعد استاد کے دقیق استدلال سے آکٹا کر طلبہ یکے بعد دیگرے سٹکنے لگے لیکن ارسطو آخر وقت تک ہمہ تن گوش بیٹھا تقریر سنتا رہا۔ شدہ شدہ ارسطو کی علمیت کا شہرہ دور دور تک پھیل گیا۔ فلپ شاہ مقدونیه نے اسے طلب کیا اور اپنے بیٹے سکندر کا اتالیق مقرر کیا۔ فلپ نے ارسطو سے کہا ”میں سکندر کو فلسفہ پڑھانا چاہتا ہوں تاکہ وہ ان حماقتوں سے اپنا دامن بچا سکے جو فلسفہ سے بالبدھ ہونے کے باعث مجھ سے سرزد ہوتی رہی ہیں۔“ اس وقت سکندر بارہ برس کا تھا اس کی طبیعت سیاری تھی اس لیے وہ ارسطو سے پوری طرح فیض باب نہ ہو سکا پھر حال اس کے افکار سے متاثر ضرور ہوا۔ بعد میں وہ ارسطو کی عزت و تکریم اپنے باپ کی جیسی کرتا تھا اور کہتا تھا ”باپ نے مجھے زندگی عطا کی لیکن استاد نے مجھے زندگی گزارنے کا فن سکھایا۔“ سکندر نے ایران پر فوج کشی کی تو وہاں بھی اپنے استاد کو یاد رکھا۔ جہاں کہیں اسے حیوانات یا نباتاتی نوادر ملتے وہ نہیں ارسطو کے پاس بھیجا دیتا تھا۔ ان کے مشاہدے سے ارسطو نے اپنی کتاب العیوان لکھی تھی۔ ارسطو کی شادی روساء کے ایک گھرانے میں ہوئی تھی اس نے اپنی محبوب بیوی کے ساتھ انتہائی مسرت اور آسودگی کے دن گزارے۔ جب وہ وفات پا گئی تو ارسطو نے وصیت کی کہ مرے کے بعد میری میت کو بھی اس کے مزار کے پہلو میں دفن کیا جائے۔ مالی لحاظ سے ارسطو فارغ البال تھا۔ اس نے زر کثیر کے صرف سے اپنا بیش قیمت کتب خانہ قائم کیا جس میں علوم مروجہ پر بہترین کتابیں فراہم کی گئی تھیں۔ ۵۷ برس کی عمر میں اس نے اپنی مشہور درس گاہ لیسیم کے نام سے قائم کی جس میں افلاطون کی اکیڈمی کے برعکس علوم طبیعی، علم النجیات، سیاسیات اور النہیات کی تعلیم پر زور دیا جاتا تھا۔ ارسطو اس کے باغ کی سرسبز روستوں پر رہنے ہوئے درس دیتا کرتا تھا۔ طلبہ اس کے ساتھ ساتھ سودبانہ قدم اٹھاتے ہوئے غور سے اس کی باتیں سنتے جاتے تھے۔ اسی لیے اس کے فلسفے کو مشائی (رواں دواں) کہا گیا ہے۔ ایتھنز کے شہری ارسطو کو یونانی تسلیم نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ مقدونیه کا باشندہ نہ تھا۔ جسے وہ گنواروں کی ریاست خیال کرتے تھے۔ ایتھنز کے سیاست دانوں کی ایک جماعت اس کی سخت مخالف تھی کیونکہ سکندر اعظم ارسطو کی سرپرستی کرتا تھا۔ مشہور خطیب

دیماسٹھیز سکندر اور ارسطو کے خلاف تقریریں کیا کرتا تھا۔ سکندر اعظم کی موت پر ابٹھیز والے کہلم کہلا اس کی مخالفت کرنے لگے۔ وہ سقراط کی طرح اس کے خلاف بھی مقدمہ دائر کرنا چاہتے تھے کہ ارسطو ایک دن چپکے سے ابٹھیز سے سنک گیا۔ جانے وقت اس نے کہا "میں ابٹھیز والوں کو یہ موقع نہیں دوں گا کہ وہ دوسری بار ایک فلسفی کو قتل کریں" اس کے بعد جلد ہی اسے موت نے آیا۔

ارسطو نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ تفکر و تعمق اور تالیف و تصنیف میں گزارا تھا۔ اس نے کم و بیش پانچ سو رسالے اور کتابیں تالیف کیں جن میں سے اکثر دست برد زمانہ کی نظر ہو گئیں۔ انہی میں اس کے مکالمات بھی تھے جن میں فلسفے کے مذاہب عام فہم زبان میں لکھے گئے تھے۔ اس کی کتابوں میں سیاسیات، اخلاقیات، فلسفہ اول، ابراہان، القیاس، الخطبات، النفس اور کتاب الشعر مشہور ہیں۔ علمی فضیلت اور جودت فکر کے باعث اسے معلّم اول کہا جاتا ہے۔

ارسطو اپنے استاد کی طرح مثالیت پسند ہے لیکن اس کی مثالیت پسندی افلاطون کے نظریے کی بہ نسبت واقعیت سے قریب تر ہے۔ افلاطون نے کئی سوال ایسے بھی اٹھائے تھے جن کا شافی جواب اس سے بن نہیں پڑا تھا۔ مثلاً یہ کہ جیسا کہ افلاطون کا خیال ہے اشال کو حقیقی مانا جائے تو سوال پیدا ہوگا کہ کائنات مادی یا عالم محسوسات ان عرود اشال سے کیسے نکلا؟ اس کے جواب میں وہ محض یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہے کہ مادی اشیاء اشال کے عکس ہیں اور ایک افسانوی معیار مادے پر اشال کی چھاپ لگتا رہتا ہے اور مادی اشیاء ظہور میں آ جاتی ہیں۔ یہ جواب شاعرانہ ہے تحقیقی نہیں ہے۔ مزید برآں افلاطون کہتا ہے کہ مثل کسی شے کا جوہر ہوتا ہے۔ یہ مان لیا جائے تو ارسطو کے بقول یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ کسی شے کا جوہر اس شے سے ماوراء ہو۔ جوہر کو تو اس شے کے بطون میں ہونا چاہیے۔ ارسطو نے ان ترددات کو رفع کرنے کی کوشش کی۔ افلاطون پر نقد لکھتے وقت وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنا استاد اور حق و صداقت دونوں عزیز ہیں لیکن صداقت عزیز تر ہے۔ افلاطون کے افکار پر جو جرح ارسطو نے کی ہے اس کی تفصیل سے پہلے اس کے نظریہ علل کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ علل چار ہیں۔ اس کے خیال میں ہر شے اپنے مقصد یا غایت کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ اس کی تشریح کے لیے وہ سنک تراشی کی مثال دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پہلا سبب تو خود سنک تراش ہے جو سنک مرمر کی سل کو حرکت دے رہا ہے۔ دوسرا سبب کامل بت کا تصور ہے جو خود سنک تراش کی اپنی تحریک کا باعث ہے۔ اسے علت غائی کہیں گے۔ تیسرا سبب سنک مرمر کی سل ہے جس سے بت تراشا جا رہا ہے۔ چوتھا سبب وہ ہنیت ہے جو یہ سل مکمل ہونے کے بعد اختیار کرے گی۔ بعد میں ارسطو نے ان چاروں اسباب کو دو اسباب میں محدود کر دیا۔ یعنی مادہ اور فارم یا ہینٹ۔ یہ ارسطو کے وہ اساسی اصول ہیں جن کی مدد سے وہ تمام کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہے۔ ان کی خصوصیات پر بحث کرے ہوئے کہتا ہے کہ (۱) مادہ اور ہینٹ کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا

جا سکتا۔ یاد رہے کہ ارسطو کی ہیئت وہی ہے جسے افلاطون نے مثل کہا ہے۔
 (۲) ہیئت آفاقی اور مادہ اختصاصی ہے البتہ ہیئت آفاقی کسی نہ کسی خاص شے ہی میں
 موجود ہو سکتی ہے اس سے ماوراء نہیں سکتی۔ مثلاً کبوتر کا مثالی تصور ضرور
 موجود ہے لیکن خاص کبوتر سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ افلاطون پر اس
 کا سب سے اہم اعتراض یہی ہے کہ استاد کے امثال اشیاء سے ماوراء ایک مستقل عالم
 میں موجود ہیں اس لیے امثال اشیاء کی توجیہہ کرنے سے قاصر ہیں۔ افلاطون نے امثال
 اور اشیاء کے ربط باہم کو واضح نہیں کیا۔ وہ استاد کے اس خیال پر بھی گرفت کرتا
 ہے کہ امثال غیر مرنی اور نامحسوس ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے فی الحقیقت ایک
 گھوڑے اور اس کے مثل میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ منطقی لحاظ سے بے شک
 گھوڑے کی ایک مثالی ہیئت موجود ہے لیکن حقیقت میں یہ ہیئت گھوڑے سے علیحدہ
 نہیں ہے بلکہ ہمیشہ گھوڑوں کے وجود ہی میں ملے گی۔ فلسفے کی زبان میں
 ہیئت یا Universal (منطق میں اسے بھی نام دیا جاتا ہے) بے شک حقیقی ہے لیکن
 یہ کسی نہ کسی خاص شے (Particular) ہی میں موجود ہو سکتا ہے۔ اسی طرح
 ارسطو نے اپنے استاد کی ماورائیت کو رد کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ امثال مادی
 اشیاء سے علیحدہ یا ماوراء نہیں ہیں بلکہ خود ان اشیاء کے بطون میں موجود ہیں۔
 یہی آس کے فلسفے کا اصل اصول ہے۔

ارسطو نے افلاطون کی مثالیت کو قبول کر لیا اور ازلی امثال کو حقیقی تعلق
 کر لیا لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ امثال مادی اشیاء سے علیحدہ کسی عالم مثال
 میں موجود نہیں ہیں بلکہ انہی میں طاری و ساری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مثل اور
 مادہ ازلی سے موجود ہیں۔ کائنات ازلی و ابدی ہے۔ ہر مادی شے اپنے مثل یا فارم
 (ارسطو نے مثل کی جگہ فارم کا لفظ استعمال کیا ہے) کی طرف حرکت کر رہی ہے۔
 وہ کہتا ہے کہ حرکت نام ہے فارم اور مادے کے آپس میں مل جانے کا۔ یہ بات
 مثال سے واضح ہوگی۔ شاہ بلوط کا ننھا سا بیج اکھوا بن کر دھرتی سے بھوٹا ہے
 اور نشو و نما پاتا ہے تو اس کی نشو و نما یا حرکت کا مقصد یہ ہے کہ وہ شاہ بلوط
 کے درخت کی فارم یا ہیئت کو پالے یعنی پودا درخت بن جائے۔ اسی طرح جب کون
 سنگ تراش مرمر کی مثل کو تراشتا ہے تو اس کے تراشنے کے عمل کا محرک کیا ہے؟
 وہ کون سی شے ہے جو اسے چھینی اٹھانے اور پتھر کو تراشنے کی تحریک کر رہی
 ہے۔ ارسطو جواب دیتا ہے وہ فارم جو اس عمل کی تحریک کر رہی ہے اور خود
 سنگ تراش کے ذہن میں موجود ہے۔ فارم اور مادے کے ربط پر بحث کرتے ہوئے وہ
 کہتا ہے کہ مادہ بالقوہ طور پر موجود ہے یعنی وہ فارم کو قبول کرنے کی
 صلاحیت رکھتا ہے۔ فارم فعلیت ہے یعنی وہ کچھ ہے جس کے حصول کی صلاحیت
 مادے میں موجود ہے۔ اسی طرح ارسطو کے ہاں فارم یا مثل اور مادہ کا تعلق ایسا
 نہیں ہے کہ فارم کو مادے میں ڈالا بھی جاسکتا ہے جیسا کہ افلاطون کا نظریہ

ہے۔ یہ تعلق عضویاتی ہے۔ فارم اور مادے یا بالقوہ اور بالفعل کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ ارسطو کہتا ہے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آسکتی بلکہ وہ بالقوہ سے بالفعل ہو جاتی ہے۔ حرکت و تغیر نام ہے بالقوہ کا بالفعل یا مادے کا فارم کی صورت اختیار لانے کا۔ یہ حرکت میکانیکی نہیں ہے بلکہ مقصدی اور غائی ہے۔ اس طرح مقصد یا غایت ہی تغیر و حرکت کا اصل سبب ہے۔ جب کوئی شے حرکت میں آتی ہے یا تغیر پذیر ہوتی ہے تو کوئی قوت اسے پیچھے سے نہیں دھکیل رہی ہوتی بلکہ اس کا مقصد یا غایت سامنے سے اسے کشش کر رہی ہوتی ہے۔ لہذا منطقی لحاظ سے مقصد یا غایت آغاز سے پہلے ہوگا، جب وقت کے لحاظ سے وہ بعد میں آئے گا۔ ارسطو کہتا ہے کہ حقیقت اولیٰ تمام کائنات کا مقصد یا غایت ہے جو کائنات کو اپنی طرف کشش کر رہی ہے۔ یہی خیال افلاطون کا بھی ہے۔ وہ بھی کہتا ہے کہ آفاقی عقل ہی وجود مطلق ہے جو تمام کائنات کی اساس ہے۔ ارسطو افلاطون کے اس نظریے کو قبول نہیں کرتا کہ مقصد یا غایت اور فارم مادے سے علیحدہ موجود ہے۔ بقول سٹیس: ایک عام آدمی کو یہ بات عجیب سی لگے گی کہ وجود مطلق جس سے کائنات متعلق ہو رہی ہے کائنات کے عمل ارتقاء کے آخر میں ہو اور فلسفہ یہ ثابت کرنا چاہے کہ یہ غایت یا مقصد حقیقتاً آغاز سے پہلے ہی ہے۔ لیکن یہی تو مثالیت کا سب سے اہم خیال ہے۔ دراصل افلاطون اور ارسطو وقت کو غیر حقیقی اور محض ظاہری دکھاوا مانتے ہیں اس لیے وہ کہتے ہیں کہ وجود مطلق یا خدا کا کائنات سے تعلق وقت کا تعلق نہیں ہو سکتا جب کہ اہل مذہب کا خیال ہے کہ خدا کائنات سے پہلے موجود تھا اور اس نے کائنات کو پیدا کیا۔ اس طرح خدا عالم کا سبب بنا اور عالم مسبب بنا۔ لیکن مثالیت میں خدا کا تعلق عالم سے وہ نہیں ہے جو سبب سے مسبب کا ہوتا ہے۔ منطقی لحاظ سے وجود مطلق یا خدا کائنات سے پہلے تھا لیکن وقت کے لحاظ سے وہ پہلے نہیں تھا۔ وہ کائنات کی غایت ہے اس کی اساس ہے لیکن جہاں تک وقت کا تعلق ہے کائنات کا نہ کوئی آغاز تھا اور نہ کوئی انجام ہوگا۔ ہیئت مطلق کو ارسطو نے خدا کہا ہے۔ اس کی مثالیت کی جوئی ہر یہ ہیئت مطلق ہے جو حقیقی اور غیر مادی ہے اور سب سے نیچے ایسا مادہ ہے جس نے اپنی تک کوئی ہیئت قبول نہیں کی یہ دونوں اصطلاحات منطقی ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے نظریے کی رو سے ہیئت اور مادہ ایک دوسرے سے الگ موجود نہیں ہو سکتے۔ تمام اشیاء کی حرکت خدا کی طرف جاری ہے اور اشیاء اپنے اپنے مقاصد کے حصوں کے ساتھ ساتھ اس کی طرف کھینچتی چلی جا رہی ہیں۔ خدا اکمل ہے علت العلل ہے۔ وہ پہلا محرک ہے لیکن خود غیر متحرک ہے کیونکہ پہلے محرک کا غیر متحرک ہونا

- Actual (۲)

- Potential (۱)

* یہ ساری بحث سٹیس کی کتاب "یونانی فلسفے کی تنقیدی تاریخ" سے لی گئی ہے۔

Absolute Form (۳)

ضروری ہے۔ ارسطو نے خدا کو فکر کا فکر اور ہیئتوں کی ہیئت بھی کہا ہے۔ خدا خود ہی موضوع ہے اور خود ہی معروض بھی ہے۔ ارسطو کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ مادے کے بغیر ہیئت موجود نہیں رہ سکتی اور خدا کو اس نے ایک ایسی ہیئت کہا ہے جو بغیر مادے کے موجود ہے اس لیے ظاہر ہے کہ وہ موجود ہیں ہے اگرچہ وہ حقیقت مطلق ہے لہذا خدا نہ موحود ہے اور نہ فرد ہے۔ دراصل ارسطو کا خدا بھی اطلاقوں کے خدا کے طرح محض ایک منطقی اصطلاح ہے اور غیر شخصی ہے۔ یاد رہے کہ متاخرین میں ہیگل نے جو فلسفہ ارتقا پیش کیا ہے اس میں بھی خدا کا وجود مطلق کائنات سے مقدم نہیں ہے بلکہ کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ارتقاء پذیر ہو رہا ہے۔

ارسطو کا طبیعی فلسفہ بنیادی طور پر غائی یا مقصدی ہے کیونکہ علت حائی ہی ہر شے کا سبب ہے۔ ہر شے اپنی غایت یا مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت کے عمل میں ہیئت حرکت پر اکتاتی ہے مادہ رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ تمام عالمی حرکت و تغیر فی الاصل ہیئت کی کوشش ہے مادے کو مشکل کرنے کی۔ ارسطو کی طبیعیات میں حرکت و تغیر نام ہے ہیئت کے مادے میں نفوذ کرنے کا۔ وہ کہتا ہے کہ حرکت کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی وہ جو کسی شے کے جوہر کو متاثر کرتی ہے اسے پیدا کرنے یا اسے ختم کرنے کا باعث ہوتی ہے۔ دوسری کیفیت کا تغیر ہے۔ تیسری کمیت کا تغیر یعنی اس میں زیادتی کرتا، گھٹانا۔ چوتھی جگہ کا تبدیل کرنا۔ ان سب میں آخری زیادہ اہم ہے۔ ارسطو وقت کو حرکت کا زائیدہ سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ وقت کے بنیادی عناصر تغیر اور شعور ہیں۔ پہلا خارجی ہے اور دوسرا داخلی۔ دوسرے پر یعنی شعور پر برگساں اپنے نظریہ زمان کی بنیاد رکھی ہے۔ ارسطو کے خیال میں جنس اور انواع ازلی ہیں ان کا نہ آغاز ہے اور نہ انجام ہوگا۔ افراد پیدا ہوتے رہتے ہیں مگر فنا ہوتے رہتے ہیں لیکن نوع انسان ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ یہ خیال ڈارون کے نظریہ ارتقا کے منافی ہے کیونکہ ارسطو کا ارتقا وقت کا عمل نہیں ہے منطقی عمل ہے۔

ارسطو کی نفسیات میں نفس کے تین درجے ہیں۔ نفس کی ابتدائی صورت قوت نشو و نما ہے جو ہودوں میں ہوتی ہے۔ ہودوں سے ایک درجہ اوپر حیوانات میں جن میں قوت کے کمزور کے ساتھ احساس بھی موجود ہے جسے نفس حسی کا نام دیا ہے۔ سب سے بالاتر انسان ہے جس میں ان دونوں نفوس کے علاوہ نفسِ ناطقہ یا عقلی استدلالی بھی موجود ہے۔ ذہن انسانی کے قوی کا ذکر کرتے ہوئے ارسطو کہتا ہے کہ حواسِ خمسہ سے بالاتر فہم عامہ ہے جس کا مرکز دل ہے۔ اس میں منتشر حسی مدرکات مل کر تجربے کی وحدت بناتے ہیں اس سے اوپر قوتِ متخیلہ ہے جس سے کسی فن کا تخلیقی غفل مراد نہیں ہے بلکہ ذہنی بیکر اور تصاویر بنانے کی قوت ہے

جو سب میں موجود ہے۔ اس کے ا کے حافظہ ہے۔ اس میں اور قوت متخیلہ میں یہ فرق ہے کہ اس میں ماضی میں دیکھی ہوئی کسی شے کی نقل بھی شامل ہے۔ اس کے بعد متذکرہ ہے جو حافظے سے بلند تر ہے۔ اس کی مدد سے ایک شخص شعوری طور پر ماضی کی یادوں کو ذہن میں لا سکتا ہے۔ اس سے اوپر استدلالی یا نفس نامیہ ہے جس کے دو درجے ہیں۔ فروتر درجے کو عقل منفعل کہا ہے اور بالاتر کو عقل فعال کا نام دیا ہے۔ ذہن انسانی میں فکر کرنے سے پہلے فکر کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اس حقیقت کو عقل منفعل کہیں گے۔ اس میں ذہن انسانی نرم موم کی مانند ہے جس میں نقش قبول کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن اس پر کچھ نقش نہیں کیا گیا۔ عقل فعال اس موم یا عقل منفعل پر نقش ثبت کرتی ہے۔ ان تمام قوتوں کے مجموعے کو روح کہا ہے جو جسم کی ہیئت یا فارم ہے۔ روح جسم کے بغیر موجود نہیں رہ سکتی کہ یہ جسم کا فعل ہے اس طرح ارسطو نے نہ صرف فیثاغورس اور افلاطون کے نسخ ارواح سے انکار کیا ہے بلکہ ان کے بقائے روح کے تصور کی بھی نفی کی ہے۔ کیونکہ اس کے خیال میں جسم کے خاتمے کے ساتھ روح بھی جو جسم کا فعل ہے ختم ہو جاتی ہے۔ افلاطون روح کو 'شے' سمجھتا تھا اگرچہ اسے غیر مادی مانتا تھا۔ اس کے خیال میں روح کو جسم میں داخل بھی کیا جاسکتا ہے اور نکالا بھی جاسکتا ہے۔ گویا روح اور جسم کا تعلق میکانیکی ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ روح کو جسم سے جدا نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ جسم کی ہیئت ہے۔ جسم کے بغیر روح موجود نہیں رہ سکتی۔ ان کے درمیان ربط و تعلق میکانیکی نہیں ہے عضویاتی ہے۔ روح کوئی شے نہیں ہے جو جسم میں داخل بھی ہوتی ہے اور پھر باہر بھی نکل جاتی ہے۔ روح جسم کا فعل ہے جو جسم کے فنا ہونے پر فنا ہو جاتا ہے لیکن ارسطو نے عقل فعال کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل منفعل فانی ہے لیکن عقل فعال غیر فانی ہے۔ عقل فعال خدا کے ہاں سے آتی ہے اور اسی کے پاس لوٹ جاتی ہے۔ لیکن اس استثنیٰ سے بھی بقائے روح لازم نہیں آتی کیوں کہ عقل منفعل اپنے تمام قوتوں۔ حافظہ۔ متخیلہ۔ متذکرہ وغیرہ کے ساتھ موت کے وقت فنا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ارسطو نے شخصی بقا سے انکار کیا ہے۔ بعد میں اس کے ایک پیرو ابن رشد نے بھی اسی بنا پر شخصی بقا سے انکار کیا تھا۔ ایک جگہ ارسطو نے کہا ہے کہ جس طرح روح جسم کی ہیئت ہے اسی طرح خدا کائنات کی ہیئت ہے۔ ہمارے ہاں صوفیہ وجودیہ نے اس قول کو وحدت وجود کے اثبات میں پیش کیا ہے۔

ارسطو کے اولیات میں متفنن کی تدوین بھی اچھی ہے۔ فکر و استدلال کے ابتدائی اصول الیاضی فلاسفہ اور ہیریٹلیس نے وضع کیے تھے جن پر سوفسطائیوں نے قابل قدر اضافے کیے۔ فکری استدلال کو ارسطو نے پہلے جملیات کا نام دیا جاتا تھا۔ ارسطو

نے ان تمام اصولوں کو مرتب کیا اور ان پر اضافے کر کے منطقی قیاس کی تشکیل کی جس کا اصل اصول یہ تھا کہ پہلے سے معلوم کیے ہوئے کلیات سے نتائج کا استخراج کیا جائے۔ علم الحیات میں کہیں کہیں اس نے استقراء بھی کام لیا ہے لیکن اہم کارِ رجحان غالب قیاس کی طرف ہی تھا۔ جدید دور کے آغاز پر فرانسس بیکن نے ارسطو کے قیاس کو رد کر دیا اور استقراء پر زور دیا کیوں کہ یہ جدید سائنس کا طرز تحقیق بھی ہے۔ بیکن نے ارسطو پر یہ الزام لگایا کہ وہ حقائق کا براہ راست مطالعہ کر کے اپنے نتائج فکر اخذ نہیں کرتا بلکہ پہلے سے قائم کیے ہوئے کلیات کے مطابق حقائق کو توڑ مروڑ لیتا ہے اور انہیں اپنے نام نہاد عقلیاتی نظام کے مطابق کر لیتا ہے۔ بیکن کی یہ تعریض درست ہے لیکن یہ کوتاہی ارسطو سے خاص نہیں تمام یونانی فلسفی ذاتی مشاہدے اور تجربے کی بجائے کلیات ہی سے استدلال کرتے تھے۔ برٹرنڈ رسل بھی بیکن کی طرح ارسطو سے سخت خفا میں اور کہتے ہیں:

”ارسطو کا شمار نوع انسان کے عظیم ترین مصائب میں ہوتا ہے۔“

لارڈ رسل کے خیال میں ارسطو کی منطقی قیاسی نے صدیوں تک سائنس کی ترقی کے راستے مسدود کر دیے۔ دوسری طرف ریٹان کہتا ہے کہ ارسطو سائنس کا بانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو نباتات اور حیوانات کا مشاہدہ کیا کرتا تھا اور اہم پہلو سے اس کا انداز مطالعہ تحقیقی اور سائنٹفک تھا لیکن قیاس کی ہمہ گیر مقبولیت اور اس کی موت کے بعد کے فکری تنزل کے باعث اس تحقیقی رجحان کو پہنچنے کا موقع نہ مل سکا۔

ماہد الطبیعیات کی طرح سیاسیات، اخلاقیات اور جمہوریات میں بھی ارسطو نے جانباً اپنے استاد سے انحراف کیا ہے۔ وہ افلاطون کے اشتراک نسوان کا مخالف ہے اور کہتا ہے کہ بچے کی صحیح پرورش اور تربیت کے لیے کنبے کا ہونا ضروری ہے۔ بچے کو ماں باپ سے الگ کر دیا جائے تو وہ ان کی شفقت سے محروم ہو جاتا ہے جس کا اثر اس کے کردار پر اچھا نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ بہترین ریاست وہ ہے جو کم و بیش ایک لاکھ نفوس پر مشتمل ہو۔ یہ ریاست اتنی بڑی ہو کہ کسی ٹیلے پر کھڑے ہو کر اسے دیکھا جائے تو ساری کی ساری نگاہوں کے سامنے آجائے۔ اس ریاست میں تین طبقات کا ہونا ضروری ہے۔ طبقہ اعلیٰ علم و عقل سے آراستہ خوشحال یونانی نژاد ہو جس کے سپرد مملکت کا نظم و نسق اور دفاع کیا جائے۔ طبقہ متوسط ہنر مندوں اور صنعت کاروں پر مشتمل ہو جو کاروبار اور لین دین کا کاروبار کریں۔ سب سے نیچلا طبقہ غلاموں کا ہو جو بالائی طبقات کی خدمت پر مامور ہوں۔ ارسطو غلاموں کو مملکت کی فلاح و بہبود کے لیے اشد ضروری سمجھتا ہے کیوں کہ اس کے خیال میں جب تک طبقہ اعلیٰ کو روز مرہ کے کاموں سے فراغت میسر نہ آسکے وہ مملکت کے نظم و نسق کا نہ احسن جائزہ لے سکتا۔ ارسطو

تاجروں کا ذکر حقارت سے کرتا ہے کیوں کہ وہ دوسروں کی محنت مشقت سے بنائی ہوئی اشیاء کا محض تبادلہ کر کے دولت کما لیتے ہیں۔ اس نے سود خوروں کی سخت مہلت کی ہے اور کاشتکاروں - کان کنوں اور مویشی پالنے والوں کی تعریف کی ہے۔ اس کے خیال میں طرز حکومت یا تو جمہوری ہونا چاہیے اور یا حکومت کی باگ ڈور روماء کے ہاتھ دے دینا چاہیے۔ وہ ڈکٹیٹر شپ کا سخت مخالف ہے اور کہتا ہے کہ جب کبھی کوئی ڈکٹیٹر برسرِ اقتدار آجاتا ہے لوگ یا تو منافق بن جاتے ہیں اور یا خوشامدی ہو جاتے ہیں : اطہار رائے کی جرات اور حریت فکر کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ارسطو نے بچوں کی تعلیم و تربیت کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اس کے مجوزہ نصاب تعلیم میں پہلے باغ برسن کھیل کود کے لیے وقف ہیں۔ باغ سے سات برس تک ابتدائی آسان تعلیم۔ سات سے چودہ تک موسیقی اور ورزش۔ چودہ سے اکیس تک مویقی۔ ادب اور نقاشی کی تعلیم دی جائے۔ اس کے بعد طالب علم جس شعبہ علم و ادب سے خاص شغف رکھتا ہو اسے اختیار کرنے کا مجاز ہے۔ ارسطو نے بجا طور پر کہا ہے کہ کردار کی تعمیر کے بغیر تحصیل علوم ایک بے کار مشغلہ ہے۔ جو اشخاص رسمی علوم پڑھ لیتے ہیں لیکن ان کا کردار گھٹیا ہوتا ہے وہ علوم و فنون سے فیض یاب نہیں ہو سکتے۔ پختہ کردار اور اعلیٰ اخلاق کے حصول کے لیے وہ مناسب عادات کے اختیار کرنے کی ترغیب دیتا ہے اور کہتا ہے کہ بچے کے ذہن و فکر میں شروع ہی سے اچھی عادتوں کا راسخ کر دینا ضروری ہے تاکہ بڑی عمر میں اس کے کردار میں محکم اور شخصیت میں بالیدگی آجائے۔ اس کے خیال میں آدمی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ سید بالطبع اور عبد بالطبع۔ سید بالطبع پیدا نشی سردار ہوتے ہیں۔ ان کے ہاتھوں میں زمام حکومت دینا ضروری ہے کیوں کہ سید بالطبع حوصلہ مندی۔ بلند نظری۔ نہایت استقامت سے بہرہ یاب ہوتے ہیں۔ اس بات کا فیصلہ کہ کون سا طالب علم سید بالطبع ہے اور کون سا عبد بالطبع مکتب میں ہوتا ہے۔ ارسطو مرد کو آقا اور عورت کو کنیز سمجھتا ہے۔ عورت کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ مرد کی خدمت پر کمر بستہ رہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت میں فوجی ارادی نہیں ہوتی اور اس میں شخصیت اور کردار کا فقدان ہوتا ہے۔ کہتا ہے :

”جب قدرت کسی کو مرد بنانے میں ناکام ہوتی ہے تو اسے عورت بنا دیتی ہے۔“

ارسطو کی تعلیم میں سیاسیات اور اخلاقیات کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ وہ ریاست کو فرد پر فوقیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ فرد کا مفاد بہر صورت جماعت یا ریاست کے مفاد کے تحت رکھنا چاہیے اور اس کی تمام تر کوششیں ریاست کی بہبود و فلاح کے لیے وقف ہونی چاہئیں۔ اسی بنا پر اسے ڈکٹیٹروں سے نفرت ہے جو فوجی طاقت کے بل بوتے پر ریاست کو ذاتی مفاد کی پرورش کا آلہ کار بنالیتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زرنگی اور عمران کی تمام آمانسوں میں تمام افراد کو برابر کا شریک کرنا ضروری ہے اس کے بغیر کوئی معاشرہ صحیح معنوں میں منظم صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ جو معاشرہ عدل و انصاف کی بنا پر قائم کیا جائے گا اس میں تمام افراد

کے اخلاق خود بخود سدھر جائیں گے۔ دوسری طرف جس معاشرے میں نا انصاف ہوگی اُس میں ہند و نصیحت اور وعظ و ارشاد سے افراد کے اخلاق کو سدھا، بے کی تمام کوششیں بیکار ثابت ہوں گی۔ ارسطو اپنے استاد سے زیادہ حقیقت پسند تھا اس لیے اُس نے کسی مثالی ریاست کا تصور پیش نہیں کیا بلکہ قابلِ عمل مشورے دینے پر اکتفا کیا ہے۔ ایسے انسانوں کی کمزوریوں کا بخوبی احساس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آدمی عقلی استدلال کرنے والا حیوان ہے معقول انسان نہیں ہے۔ یاد رہے کہ افلاطون عالمِ حواس کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور اسے غیر حقیقی کہتا تھا۔ اس کے برعکس ارسطو عالمِ مادی کو حقیقی سمجھتا ہے اس لیے انسانی معاشرے کی بہبود کے لیے ایسے اصول وضع کرتا ہے جن پر عمل بھی کیا جاسکے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کی تمام کوششیں حصولِ مسرت کے لیے وقف ہیں لیکن یہ مسرت حظِ نفسانی سے مختلف ہے۔ اس سے ارسطو کا مطلب وہ ذہنی سکون اور آسودگی ہے جو نیکی کی زندگی بسر کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کی مثال دہتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ جس طرح ایک صحت مند توانا نوجوان کے رخساروں پر از خود گلاب کے پھول جیسی سرخی آجاتی ہے اسی طرح نیک آدمی کا دل از خود مسرت سے مالا مال ہو جاتا ہے۔ اس مسرت کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ ہر جوشِ شہوات و جذبات کو عقل و خرد کے تابع رکھا جائے۔ جس شخص کے جذبات عقل و خرد ہی گرفت سے آزاد ہو جائے ہیں وہ حظِ نفسانی سے تو آشنا ہو سکتا ہے لیکن سچی مسرت سے ہمیشہ محروم رہتا ہے۔ ارسطو کو جمالیات کا بانی بھی کہا گیا ہے۔ اس نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی تھی جو ضائع ہو گئی۔ بوطیقا کے چند باب دستِ بردِ زمانہ سے محفوظ ہم تک پہنچے ہیں۔ اس کتاب میں اُس نے تمثیل نگاری سے تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ اپنے استاد کی طرح آرٹ اور شاعری کو حقارت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا۔ وہ کہتا ہے کہ آرٹ بے شک محاکات (تقلید) ہے لیکن جیسا کہ افلاطون نے کہا تھا نقالی کی نقالی نہیں ہے بلکہ اصل کی نقالی ہے۔ نقالی سے اُس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ اصل کی ہو جو نقالی کی جائے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ آرٹ میں جدت اور ندرت کا عنصر لازم ہے۔ ارسطو کے خیال میں ایک مصور کسی شے کے محسوس و مرنی پہلوؤں کی نقالی نہیں کرتا بلکہ اُس میں مثل یا ہیئت یا فارم کی نقالی کرتا ہے جو اُس شے کا اصل جوہر ہے۔ آرٹ فطرت میں انہی اشیا کی تلاش کرتا ہے اور اشیاء میں جو آفاق اور ازلی عنصر ہوتا ہے اُس کی نقالی کرتا ہے۔ ایک غامی کسی شے میں صرف اس کے مخصوص پہلوؤں ہی کو دیکھتا ہے جب کہ فن کار اُس شے کا جوہر یا ازلی پہلو دیکھ کر آتے فن کی گرفت میں لے لیتا ہے۔ ہر شے مادے اور ہیئت پر مشتمل ہے۔ فن کار ہیئت سے اعتنا کرتا ہے مادے کو درِ خورِ نوجہ نہیں سمجھتا۔ ارسطو تمثیل کو المیہ اور فرحیہ میں تقسیم کرتا ہے۔ المیہ کے ہیرو کے لیے ضروری ہے کہ وہ کوئی عظیم شخصیت ہو اس سے قطع نظر کہ وہ اچھا ہے یا برا ہے۔ کسی عظیم آدمی کی عذاب ناک ذہنی کشمکش اور قلبی اذیت ہی المیہ کے بھر پور تاثر کا باعث

ہو سکتی ہے۔ العیہ رحم اور خوف کے جذبات کو ابھار کر ناظرین کی روح کو ہلک کرتا ہے کیوں کہ ان جذبات کے جوش مارنے کے بعد سکون اور طمانیت کی جو کیفیت محسوس کی جاتی ہے اسے تزکیہ نفس سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں ارسطو کے مثالی انسان کے تصور کا ذکر ضروری ہے کہ اس میں خود ارسطو کے ذاتی کردار و شخصیت کی جھلک بھی دکھائی دیتی ہے۔ ول ڈیورنٹ کے الفاظ میں :

”وہ ہر ایک کی خدمت کرتا ہے لیکن کسی سے خدمت لینا ننگ و عار سمجھتا ہے کیوں کہ احسان کرنا برتری کی علامت ہے اور محنوں احسان ہونا کمزوری کا نشان ہے۔ وہ اپنے آپ کو خواہ مخواہ جو کھم میں نہیں ڈالتا کیوں کہ وہ دنیا کی بہت کم چیزوں کو درخور توجہ سمجھتا ہے لیکن مناسب موقع پر جان دینے سے بھی گریز نہیں کرتا کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ بعض حالات میں زندہ رہنا باعث ننگ ہے۔ وہ عوام کے سامنے اپنے آپ کی نمود و نمائش نہیں کرتا اور اپنی پسند اور نا پسند کا ہر ملا اظہار کرتا ہے۔ وہ صاف گو ہوتا ہے اور کسی شخص کا باس و لحاظ اسے حق کوئی سے باز نہیں رکھ سکا۔ وہ کسی کی مبالغہ آمیز تعریف نہیں کرتا کیوں کہ اس کی نگاہ میں بہت ہی کم چیزوں کو عظیم سمجھا جاسکتا ہے۔ وہ دوستوں کے سوا کسی کی تالیف قلب کا قائل نہیں ہوتا کیوں کہ صرف غلام ہی دوسروں کو خوش کرنے میں لگے رہتے ہیں۔ وہ کینہ پرور نہیں ہوتا اور قصور معاف کر دیتا ہے۔ وہ باتونی نہیں ہوتا اور لوگوں کی مدح و ذم سے بے نیاز ہوتا ہے۔ وہ دشمنوں کی غیبت نہیں کرتا بلکہ انہیں سب کچھ منہ نہ دیتا ہے۔ اس کی چال باوقار، آواز گہری اور گنگوئی تلی ہوتی ہے۔ وہ جلد نازی سے کام نہیں لیتا کیوں کہ کسی سے کو وقع نہیں سمجھتا۔ وہ دوڑ دھوپ اور تک و دو سے گریز کرتا ہے کیوں کہ وہ کسی بات کو چندان اہمیت نہیں دیتا۔ چیخ چیخ کر باتیں کرنا اور جلد جلد قدم اٹھانا اندرونی خلفشار کی علامتیں ہیں۔ وہ حوادث زمانہ کو تحمل اور وقار سے برداشت کرتا ہے۔ وہ خود اپنا بہترین دوست ہوتا ہے اور گوشہ نشینی کو پسند کرتا ہے جب کہ مردِ ناکارہ خود اپنا بدترین دشمن ہے اور تنہائی سے خوف کھاتا ہے۔“

فلسفہ ارسطو کے اہم پہلوؤں کی تفصیل درج ذیل ہے :

(۱) ارسطو اپنے استاد افلاطون کی طرح مثالی پسند ہے کیوں کہ وہ بھی امثال کو ازل و ابدی سمجھتا ہے۔

(۲) ارسطو کے خیال میں امثال مادی اشیاء سے علیحدہ یا ماوراء نہیں ہیں بلکہ

خود ان کے بطون میں موجود رہے۔

(۳) نظام کائنات غائی اور مقصدی ہے۔ ہر شے اپنی غایت کی طرف حرکت کر رہی ہے۔

(۴) افلاطون عالم حواس کو غیر حقیقی کہتا تھا اور اسے عالم ظواہر سمجھتا تھا۔ ارسطو عالم حواس یا عالم مادی کو حقیقی عالم مانتا ہے۔

(۵) ہر شے مادے اور ہشت یا فارم پر مشتمل ہے۔ مادے اور ہشت کا تعلق عضویاتی ہے یعنی وہ ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے۔

(۶) زمان غیر حقیقی ہے۔ کائنات ازل سے موجود ہے اور ابد تک رہے گی۔

(۷) ارسطو نسخ ارواح اور بقائے روح کا منکر ہے۔ اس کے خیال میں جسم کی موت کے ساتھ روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔

(۸) خدا کائنات کا خالق نہیں نہ وہ فرد یا شخصیت ہے۔ وہ غیر مادی ہشت ہے، مقناطیسی کشش ہے جس کی طرف کائنات کھینچی چلی جا رہی ہے۔

(۹) انسان کی تمام نگ و دو حصولِ مسرت کے لیے ہے جو صرف نیکی اور فکر و تدبیر سے میسر آ سکتی ہے۔

(۱۰) فرد کے مفاد پر جماعت کا مفاد مقدم ہے۔ فرد جماعت کے لیے ہے۔ آدمی انسان کہلانے کا مستحق جبھی ہو سکتا ہے کہ وہ جماعت کے ساتھ وابستہ ہو، کسی ریاست کا شہری ہو۔

(۱۱) آرٹ نقالی ہے۔ فن کار کسی شے کی مثل یا ہشت یا دواسی پہلو کو اسلوب کی گرفت میں لا کر عظیم آرٹ کی تخلیق کرتا ہے۔

(۱۲) کردار کی پختگی کے بغیر علم بے کار ہے اچھی عادتوں کے راسخ کرنے سے کردار محکم ہوتا ہے۔

جیسا کہ مادیت پسندی کے ضمن میں ذکر ہو چکا ہے ارسطو کی وفات کے بعد فلسفہ یونان تنزل پزیر ہو گیا۔ رومنہ الکبریٰ کے عہد سلطوت میں بھی افلاطون اور ارسطو کی درس گاہوں میں تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رہا لیکن جودت فکر کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ قدامہ کی کتابوں پر حواشی لکھنا طلبہ کا محبوب مشغلہ قرار پایا۔ سکندریہ میں فلاطینوس نے افلاطون کے فلسفے کے عقلیاتی پہلو سے صرفِ نظر کر کے اس کے اشراق اور باطنیت کی تجدید کی اور نو اشراقیت کی بنیاد رکھی۔ رومی شہنشاہوں نے عیسائی مذہب قبول کر لیا تو ابتنہزی کی درس گاہیں بند کر دی گئیں اور فلاسفہ کو جلا وطن کر دیا گیا۔ وحشی اقوام نے سلطنتِ روم کا خاتمہ کیا تو یورپ میں تاریک صدیوں کا آغاز ہوا۔ یورپ کے اس عہد جاہلیت میں مسلمانوں نے یونانی فلاسفہ کی کچھ کتابیں عربی میں منتقل کیں۔ اور فلسفہ یونان کا احیاء کیا۔ ابن رشد ارسطو کا بڑا شیعانی تھا۔ اس نے ارسطو کی کتابوں پر -ہر حاصل حواشی لکھے جن کے ترجمے ابن سینا کی کتابوں کے ساتھ مغرب میں شائع ہو گئے اور اہل مغرب کے فکر و نظر میں صدیوں کے جمود کے بعد از سر نو بلجبل مع گئی۔ مذہبی پشوواؤں نے ارسطو اور

افلاطون کے افکار سے اپنے عقاید کی توثیق کا کام لینا شروع کیا۔ افلاطون خاص طور پر عیسائیوں میں بڑا مقبول ہوا۔ آگسٹائن نے اُسے ”بغیر صلیب کا مسیحا“ کہا ہے۔ اُس کا یہ نظریہ عیسائی مذہب کے عین مطابق تھا کہ عالم ماوراء سے بالاتر ایک حقیقی عالم بھی ہے۔ مزید برآں افلاطون کے حیات بعد ممات۔ جزا سزا اور بہشت دوزخ کے افکار بھی عیسائی مذہب کے موافق تھے۔ یہ حالات تھے جب مغرب میں احیاء العلوم کی تحریک برپا ہوئی۔ اور سائنس اور فلسفہ دونوں مذہب اور باطنیت کے تصرف سے آزاد ہو گئے۔ کوپرنیکس، گلیلیو، کپلر اور نیوٹن نے کائنات کے متعلق انسان کا نقطہ نظر بکسر بدل دیا۔ ہیئت اور طبیعیات کے نئے نظریات کی روشنی میں فلسفے کو نئے سرے سے مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہ فرض لیکن۔ ہاس اور ڈیکارٹ نے انجام دیا۔ جیسا کہ مادیت پسندی کے ضمن میں ذکر آچکا ہے۔ ہم نے لکھا کہ ڈیکارٹ سے مادیت اور مثالیت دونوں روایات متفرع ہوتی ہیں۔ اس اب میں ہم مثالیت پر اُس فلسفے کے اثرات کا ذکر کریں گے۔

ڈیکارٹ: ۳۱۔ مارچ ۱۵۹۶ء کو تورین (فرانس) کے ایک معروف و متحول گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس کی غیر معمولی ذہانت کے آثار لڑکپن ہی سے ظاہر ہونے لگے۔ اور گھر کے لوگ اُسے ”تنہا فلسفی“ کہہ کر ہکارتے لگے کیوں کہ وہ بڑے وقت سوچا، ہوجھتا رہتا تھا۔ اعلیٰ تعلیم کی تحصیل کے لیے اُسے لافلسی کے یسوعی مدرسے میں بھیجا گیا جہاں اُس نے ریاضی۔ طبیعیات اور الہیات کی تکمیل کی اُسے ریاضی میں خاص شغف تھا۔ بعد میں اُس نے تعلیمی ہندسہ ایجاد کیا۔ مدرسے سے فارغ ہو کر کچھ عرصے تک وہ پیرس میں دوسرے نوجوانوں کی طرح دادِ عشرت دیتا رہا اور پھر مطالعے اور تفکر کے لیے ”گوشہ گیر“ ہو گیا۔ کچھ مدت فوجی خدمات بھی انجام دیں۔ فوجی افسر یہ دیکھ کر حیران ہوا کرتے کہ ڈیکارٹ ہر وقت غور و فکر میں غرق رہتا تھا۔ اور دوسرے فوجیوں کے مشاغل میں دلچسپی نہیں لیتا تھا۔ فوجی خدمت سے سبکدوش ہو کر اُس نے ہالینڈ میں سکونت اختیار کی۔ وہ آسودہ حال ہوا اس لیے اُسے مطالعہ، فلسفہ اور فکر و تدبیر کے مواقع باسانی میسر آتے رہے۔ اُس نے اپنے فلسفے کو مربوط صورت میں اپنی تصانیف ”مراعات“ اور ”اصول فلسفہ“ میں پیش کیا ہے۔ معاصرین اُس کی جودت فکر کے قائل تھے۔ اپنے فلسفے کا سب سے بڑا مدعا وہ خود تھا اور کسی کو خاطر میں لاتا نہیں تھا۔

ڈیکارٹ کا فلسفہ تشکیک سے شروع ہوا۔ وہ اپنے فلسفے کو محکم، یقینی بنیادوں پر استوار کرنے کا تمنا ہی تھا اس لیے ابتداء میں اُس نے ہر چیز کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھا اس شک کو فلسفے کی اصطلاح میں ”کارنسی شک“ کہتے ہیں۔ شک و شبہ کے اس راستے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ ”میں سوچتا ہوں اس لیے ہوں“ اُس کے خیال میں وہی شے صداقت کی حامل ہوتی ہے جو اتنی ہی واضح ہو

حساب کہ اس کا اپنا وجود یقینی ہے۔ اس کا وجود بلاشبہ ہے اور اس وجود کا جوہر ذہن ہے جو سوچتا ہے اور شک کرتا ہے۔ شک کرنا اور سوچنا بذات خود اس کے اپنے وجود کی حقیقت پر دلالت کرتا ہے اس طرح اس کی اپنی ذات اور اپنے افکار یقینی ہیں جن سے تمام عالم خارجی کا وجود استنباط کیا جا سکتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے ذہن مادے سے زیادہ یقینی ہے اور ”میرا ذہن دوسروں کے اذہان سے زیادہ یقینی ہے۔“ اس طرح ڈیکارٹ کے فلسفے میں موضوعیت کا عنصر پیدا ہو گیا اور مادے کے متعلق یہ حقیقہ پیدا ہوا کہ وہ صرف ایسی شے ہے جس کے وجود کا انحصار ذہن پر ہے۔ یہی نقطہ نظر مثالیت پسندی کا بھی ہے۔ ”میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں“ کی بنیاد پر ڈیکارٹ نے تمام علم کی عبارت تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ پہلا نتیجہ اس نے اخذ کیا کہ روح جسم سے کلی طور پر آزاد ہے اور جسم کی بہ نسبت اسے جاننا زیادہ سہل ہے اس لیے جسم کے نابود ہونے کے بعد بھی روح باقی رہے گی۔ دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ جن اشیاء کو بہار ذہن واضح طور پر سمجھتا ہے وہ حقیقت کی حامل ہوتی ہیں۔ فکر کو ذمے کارٹ نے وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ”جو سے سوچتی ہے وہ ہے“ جو شک کرتی ہے سمجھتی ہے ارادہ کرتی ہے خیال کرتی ہے حساس رہتی ہے۔ چونکہ جوہر ہی ذہن کا جوہر ہے اس لیے ذہن ہمیشہ سوچتا ہے خواہ وہ حالت خواب میں ہو۔ خارجی اشیاء کا علم ضروری ہے کہ ذہن کے وسیلے سے ہو نہ کہ حساب کے واسطے سے۔ یہ نتیجہ کہ فکر نہ کہ خارجی اشیاء یقینی طور پر موجود ہے یونانی مثالیت پسندی سے یادگار ہے۔

ڈیکارٹ کے نظام فکر کی بنیاد مشاہدہ نفس پر ہے جس کے ساتھ جدید فلسفہ شروع ہوا۔ اس نے کہا کہ ”میں سوچتا ہوں“ دنیا کی سب سے ٹھوس حقیقت ہے۔ اس طرح ڈیکارٹ کے ساتھ جدید فلسفے میں موضوعیت کا وہ رجحان پیدا ہوا جس سے بعد کے سببانی نظریات پر اسے اثرات ثبت کیے اسی موضوعیت کے باعث کلاسیکی جرمین مثالیت پسندوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ ذہن مادے کا با موضوع معروض کا خالق ہے۔ اس کی انتہائی صورت یہ ہے کہ ہر شخص کا ذہن تمام دوسرے اشخاص کے اذہان کا خالق رہی ہے۔ اصطلاح میں اسے (Solipsism) کہتے ہیں۔

گٹفریڈ ولہلم لائب نٹز اس دور کا دوسرا مشہور مثالیت پسند ہے جو ۱۷ جون ۱۷۰۱ء کو لیسزگ (جرمنی) میں ایک پروفیسر کے ہاں پیدا ہوا۔ وہ بچپن میں باپ کے ساتھ غاضقت سے محروم ہو گیا۔ بڑے ہو کر اس نے اپنے باپ کا وسیع کتب خانہ بالکل ڈالا اور تمام مروجہ علوم کا گہرا مطالعہ کیا۔ قانون کا امتحان دے کر ایک رئیس کے یہاں ملازم ہو گیا۔ لائب نٹز کو بھی ڈیکارٹ کی طرح ریاضیات میں گہرا شغف تھا جنات بعد میں اس نے اس مضمون میں ایجادات بھی کیں۔ اس نے ڈیکارٹ اور بائس کی کتابوں کا خاص ذوق و انہماک سے مطالعہ کیا تھا۔ بائس سے تو

اس کی خط و کتابت بھی رہی۔ ہالینڈ میں اس کی ملاقات وجودی فلسفی سپینوزا سے بھی ہوئی تھی۔ ۱۶۷۶ع میں وہ ہیننور کے والی کا مشیر اور اس کے کتب خانے کا مستم مقرر ہو گیا۔ اس کی ساری زندگی مطالعہ کتب میں گزری۔ ۱۶۷۹ع میں ایک خط میں لکھتا ہے۔ ”مجھے ایس بوس کے فکر و تدبیر کے بعد اب شرح صدر ہوا ہے“ اس نے مذہب اور فلسفے کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کی ہے لیکن مروجہ مذہب میں چنداں دلچسپی کا اظہار نہیں کرتا تھا۔ اس نے ساری عمر گرجا کا رخ نہیں کیا اس لیے عوام اسے زندیق کہتے تھے۔ وہ علم کلام کا ذکر نہایت حقارت سے کرتا ہے۔ لائب نٹنز عمر بھر مجبور رہا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے کہ کسی شخص کو شادی کرنا چاہیے یا نہیں پوری عمر درکار ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ جوانی کے زمانے میں آئے ایک لڑکی سے محبت ہو گئی اور ایک دن اس نے اپنی محبوبہ سے درخواست کی کہ وہ اس سے شادی کر لے۔ لڑکی بولی۔ وچ کر بتاؤں گی۔ لائب نٹنز کہتا ہے خوش قسمتی سے مجھے بھی سوچنے کا موقع مل گیا اور میں شادی سے بال بال بچ گیا۔ لائب نٹنز بھی گلیلو کی طرح کہا کرتا تھا کہ ایک اچھا فلسفی ایک اچھا شوہر نہیں بن سکتا۔ ہیننور کے دربار میں اس کے بغل و اساک کے افسانے مشہور تھے۔ ایک دفعہ دربار کی ایک رئیس زادی کی شادی ہوئی۔ سب لوگوں نے اسے بیش قیمت تحائف دیے۔ لائب نٹنز نے تحائف کی جگہ چند نصاب لکھ بھیجے جن میں کہتا ہے کہ ”اب جب کہ تمہیں شوہر مل گیا ہے ہر روز نہایا کرنا۔“

لائب نٹنز کے نظریے کو ہم روحیتی کثرت پسندی کہا جاتا ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ جو شے مرکب ہے وہ لازماً اجزاء پر مشتمل ہوگی۔ جزو واحد کو پھیلایا نہیں جا سکتا۔ جو پھیلا ہوا نہ ہو وہ مادہ۔ ہو سکتا لہذا اشیاء کے اجزائے ترکیبی مادی نہیں ہیں چونکہ مادی نہیں ہیں اس لیے لامحالہ ذہنی ہوں گے۔ ان اجزائے ترکیبی کو اس نے موناڈ کا نام دیا ہے جو اس کے خیال میں روحانی اور نفسی فونیں ہیں۔ ہر موناڈ میں ادراک کی قوت موجود ہوتی ہے۔ تمام عالم انہی موناڈ سے مرکب ہے اور ان میں سے ہر ایک روحانی اکٹی ہے جو ارتقاء پذیر ہے اور جس میں کوئی رخنہ یا درجہ نہیں ہے کہ روز ازل سے سرجمہر ہے۔ کوئی شے اس کے اندر خارج سے داخل نہیں ہو سکتی۔ موناڈ میں ماضی محفوظ رہتا ہے اور اس میں مستقبل کے ممکنات بھی موجود ہوتے ہیں۔ اس کے خیال میں جس چیز کو ہم مادہ کہتے ہیں وہ انہی نفسیاتی مراکز یا موناڈ سے مرکب ہے جو تعداد میں بے شمار ہیں۔ ہر موناڈ آزاد اور مستقل بالذات ہوتا ہے ان کے مابین سبب و مسبب کا رشتہ قائم نہیں ہو سکتا۔ موناڈ روحانی الاصل ہیں، ازلی ہیں، غیر فانی ہیں۔ لکڑی کی میز سے لے کر روح انسانی تک ہر شے انہی سے بنی ہے۔ روح انسانی مور سے برتر ہے کہ زیادہ صاف

اور واضح موناڈ سے مرکب ہے۔ خدا صاف ترین موناڈ ہے جو روح انسانی کی طرح غیر فانی ہے۔ لائب نٹز کا یہ نظریہ حرکی ہے۔ ہر موناڈ فعال ہے۔ موناڈ کے فعل کو حرکت یا تغیر کہا جاتا ہے۔ لائب نٹز کے خیال میں کائنات میں جتنے اجسام اشیاء ہیں ان سب کی اساسی صفت توانائی ہے۔ توانائی سے اس کا مطلب حرکت یا حرکت کو جاری رکھنے کا رجحان ہے۔ کائنات توانائی کی انہی اکائیوں سے بنی ہے جنہیں وہ موناڈ کا نام دیتا ہے۔ انہیں تلف نہیں کیا جا سکتا۔ جادات سے لے کر خدا تک توانائی کی یہ اکائیاں مرتب و مسلسل شکل میں موجود ہیں۔ لائب نٹز کی اس ہمہ روایت کے مطابق زمان مکان کا عالم حواس سے مدرک ہے حقیقی ہے جب کہ افلاطون کی مثالیت میں یہ غیر حقیقی ہے۔

لائب نٹز نے احدیت کو بھی رد کر دیا ہے اور کثرت پسندی کا نظریہ پیش کیا ہے جس میں بے شمار حقائق ہیں۔ اس کے فلسفے کو مثالیت اس لیے کہا جاتا ہے کہ ایک تو اس کی رو سے کائنات اصلاً روحانی یا ذہنی ہے اور دوسرے یہ کہ لائب نٹز کائنات کو ایک منطقی ریاضیاتی نظام سمجھتا ہے جسے صرف عقل استدلالی ہی سے جانا جاتا ہے۔ بعد کے جرمن مثالیت پسندوں نے اس کے افکار سے استفادہ کیا 'کثیر فلاسفہ' نے لائب نٹز کی جوہر فکر اور عظمت کا اعتراف کیا۔ اوسوالڈ سپنگر کے خیال میں وہ جدید فلسفے کا عظیم ترین ذہن و دماغ ہے۔ ہمارے زمانے کے فلاسفہ میں جیمز وارڈ۔ وہاٹ ہیڈ۔ ڈریک وغیرہ اس کی ہمہ روایت سے فیض باب ہوئے ہیں۔ لارڈ برٹرنڈ رسل اس کے فلسفے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"لائب نٹز نے ڈیکارٹ کی ذہن و جسم کی دوئی اور سپینوزا کی احدیت دونوں کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ جواہر متعدد ہیں۔ اس کا نام اس نے موناڈ رکھا ہے ایک موناڈ دوسرے کے لیے آئینہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان کی روح واحد موناڈ ہے جب کہ اس کا جسم بے شمار موناڈ سے مرکب ہے۔ ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی حد تک ذہنی ہے۔ لیکن اتنا صاف اور متزہ نہیں جتنا کہ روح کا موناڈ۔ گھٹیا درجے کے موناڈ میں کائنات کا عکس اتنا صاف نہیں پڑتا جتنا کہ اعلیٰ موناڈ میں پڑتا ہے۔ مادہ کئی موناڈ پر مشتمل ہے اور اگر ہم صاف طور سے دیکھ سکیں تو معلوم ہوگا کہ مادے کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ لائب نٹز کا یہ اجتہاد جدید طبیعیات سے قریب ترین ہے۔ لائب نٹز نے نیوٹن کے برعکس کہا کہ زمان و مکان علائق پر مشتمل ہیں۔ اس نظریے کا اثبات اٹن سٹائن کے نظریہ اضافیت سے ہو چکا ہے۔"

سترہویں صدی میں سائنس کی اشاعت نے سوچنے کے قدیم انداز بدل دیے تھے۔ تھار ہوویں صدی میں ہر کہیں عقلیت کا دور دورہ ہو گیا۔ یہ مادیت پسندی کے

شعبہ ہے۔ ان لوگوں نے عوام کو یقین دلا دیا کہ انسان کا ایک غیر مرنے
 بمزاد ایسا بھی ہے جسے مرنے کے بعد جزا سزا ملے گی۔ تمام دیونا پروہتوں ہی کے
 ترانے ہوئے ہیں۔ ان کی ابتداء پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دیونا
 انسان کے حمل یا خوف کی پیداوار ہیں۔ تخیل۔ جوش یا سکر و فریب ان کی تزئین
 کرتا ہے۔ عزت ان کی پرستش کرتا ہے۔ خوس اعتمادی انہیں قائم رکھتی ہے۔
 رواج ان کی عزت کرتا ہے۔ ظلم ان کی حمایت کرتا ہے تاکہ انسان کی بے بصری
 سے اہل الو سیدھا کرتا رہے۔ یہ ہے ہولباخ کا فلسفہ مذہب۔ وہ کہتا ہے کہ
 اگر ایک خدا کو تسلیم کر لیں تو کسی نہ کسی طرح پوجا لازم ہو جاتی ہے۔
 پروہتوں کو اقتدار حاصل ہو جاتا ہے۔ فطری اخلاق کی صورت مسخ ہو جاتی ہے
 اور جور و ظلم کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ایک مصیب یہ بھی آتی ہے
 کہ دنیوی آفات کو خدا کی ہستی کے ساتھ منسوب کرنے کے لیے سوفسطایانہ دلائل
 دیے جاتے ہیں۔ ہولباخ کے خیالات پر دہدرو کا اثر ظاہر ہے۔ اس نے مذہب کے
 آغاز و ارتقا کے متعلق ایک بہت بڑے مسئلے کو جھپٹا جس کی تشریح بعد میں فریئر
 ٹائلر۔ ویسٹر مارک۔ رابرٹسن سمٹھ وغیرہ نے کی ہے، ان کے افکار خرد افروزی کی غفلت
 کی نمائندگی کرتے ہیں جس کے خلاف روسو اور کانت جیسے رومانیت پسندوں نے
 تحریک جاری کی تھی۔ ول ڈیورنٹ خرد افروزی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”عقل و دانش کی پرستش نے ایک مستقل مسلک کی صورت اختیار کر لی۔
 خرد افروزی نے اس پر اپنے اس شاندار عقیدے کی بنیاد رکھی کہ نوع انسانی
 کی ترقی اور تکمیل نفس کے لیے پایاں امکانات موجود ہیں۔ انقلاب فرانس نے
 عمل کی دیوی کی پرستش کے لیے معبد تعمیر کئے اور اس خیال کا اظہار کیا
 کیا کہ عقل و خرد انسان کے لیے فیوض و برکات کی ضامن ہو سکتی ہے۔ اس
 پاکیزہ فضا میں روسو گہن محسوس کرتا تھا اور ایمان و ايقان کی ضرورت
 پر زور دیتا تھا۔ جب عقل و خرد اس کا مضحکہ اڑاتی تو وہ کہتا کہ یہ
 ایک مرض ہے۔ اس نے کہا ”میں یہ اعلان“ نے کی جرأت کرتا ہوں کہ
 فکر و تدبیر خلاف فطرت ہے اور مفکر ایک احلاق باختہ انسان ہے۔“

کانت نے جب خرد افروزی کے خلاف جہاد کا آغاز کیا تو اس نے روسو ہی سے
 فیضان حاصل کیا تھا۔ روسو کی رومانیت کے اثرات جرمنوں کی مثالیت پر پڑے
 گہرے اور دور رس ہوئے لیکن ان کا ذکر کرنے سے پہلے ایک اور مثالیت پسند
 کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

جارج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳ء) آئر لینڈ کے ایک انگریز گھرانے میں پیدا ہوا۔
 بچپن ہی سے فلسفہ اور ذکی تھا۔ جامعہ اس نے اپنے فلسفے کے اصول اوائلی
 شباب ہی میں مرتب کر لیے تھے ۱۷۳۸ء میں سب کے محرمے پر فائز ہوا۔ آخری

عمر آکسفورڈ میں گزاری۔ بشپ بارکلی نے فلسفے میں مذہب کے مقام کو بحال کرنے کے لیے مادیت پسندوں کے خلاف آواز اٹھائی اور یہ دعویٰ کر کے علمی دنیا کو چونکا دیا کہ مادے کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس کے نفی کے کوہِ مشہور ہی میں موجود رہ سکتی ہیں کیونکہ ان کے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ انہیں کوئی نہ کوئی ذہن ادراک کرتا ہو۔ ان کی موجودگی ادراک ہی کے ساتھ ہے۔ جیسا کہ ٹیلیو نے کہا تھا کہ جلی پر میں نہیں ہوں ہمارے بدن میں ہوتی ہے۔ بارکلی مادی اشیاء کا منکر نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے تمام مادی اشیاء خیالات ہیں جو صرف ذہن ہی میں موجود ہوتے ہیں۔ بارکلی خیال اور حس کو مترادف سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے فرض کیجیے کوئی شخص اعتراض کرے کہ کوئی بھی آدمی کسی درخت کو دیکھنے والا نہ ہو تو کیا درخت معدوم ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس صورت میں درخت خدا کے ذہن میں موجود ہوگا۔ اس طرح منطقی سوال کو رفع کرنے کے لیے اس نے خدا کا سہارا لیا ہے۔ بارکلی کے مکالمات آج بھی دلچسپی سے پڑھے جاتے ہیں۔ ان میں دو کردار ہیں ہائی لاس جو سائنس دان ہے۔ اور فلونس جو بارکلی خود ہے۔ ایک جبکہ فلونس خود کہتا ہے۔ ”جس کا بلا واسطہ ادراک ہو وہ خیال ہے اور کیا خیال ذہن کے باہر بھی موجود رہ سکتا ہے۔“ اس کا یہ خیال کہ صرف ذہن اور ذہنی احوال ہی موجود ہیں ہیکل کے یہاں بھی دیکھائی دیتا ہے۔

دور جدید کے سب سے بڑے متشکک ڈیوڈ ہیوم نے بارکلی کی اس دلیل کو آخری منطقی حد تک پہنچا دیا کہ کسی شے کی موجودگی مدرکات پر مشتمل ہے اور کہا کہ ذہنی لیبیاں ہی کی موجودگی کا علم ہو سکتا ہے۔ ہیوم نے فلسفہ سبب و مسبب سے بھی انکار کر دیا اور اس طرح غم کی جڑ پر ٹٹھاڑا جلایا۔ موضوعیت : نتیجہ ہمیشہ تشکک کی صورت میں نمودار ہوتا ہے کیونکہ علم موضوع اور معروض کے ربط و تعلق کا دوسرا نام ہے۔ صرف موضوع پر زور دیا جائے گا تو معروض کا انکار لازم آئے گا سوائے اس معروض کے جو موضوع کے ادراک میں ہے۔ اسی موضوع کے باعث قدیم سفسطائی تشکک کے شکار ہوئے تھے۔ ہیوم کے تشکک نے رات کو خواب آلودگی سے جھنجھوڑ کر بیدار کر دیا۔

مائوہیل کالٹ ۲۶ اپریل ۱۷۷۳ء کو ۱۷۷۳ء میں کونگز برگ کے ایک زین سار کے گھر پیدا ہوا۔ اس کے ماں باپ سیدھے سادے قاعدتاً ہمدان میں پیدا ہوئے تھے۔ ملبرے میں لاطینی زبان پڑھے۔ سو فیلے سیکھی اور اس میں خاص توفیق ملی۔ یونیورسٹی جا کر اس نے فلسفے اور طبیعیات کے مخصوص شعبہ میں تبحر حاصل کیا۔ فارغ ہو کر وہ ایک گھرے میں اعلیٰ مقرر ہوا۔ ۱۷۹۰ء میں اس نے کونگز برگ

کی یونیورسٹی میں پڑھانا شروع کیا۔ اسے طبیعی جغرافیے سے گہری دلچسپی تھی جس میں اس نے قابل قدر تحقیقی کام بھی کیا۔ کانٹ ماری عمر بھر رہا۔ اس کے متعلق عجیب و غریب حکایات مشہور ہیں۔ ایک یہ ہے کہ جوانی کے زمانے میں کانٹ کو ایک لڑکی سے محبت ہو گئی۔ لڑکی بھی اس کی طرف مائل تھی اور اس انتظار میں تھی کہ کانٹ کب اسے رسمی طور پر شادی کرنے کے لیے کہے گا۔ سوہ افاق سے انہی ایام میں کانٹ ایک مابعد الطبیعیاتی گتھی کے سلجھانے میں ایسا مستغرق ہوا کہ اسے سراپا کا ہوش نہ رہا۔ وہ لڑکی ہر روز اس کے راستے میں آ کر کھڑی ہو جاتی کہ وہ اس کی جانب منتہت ہو لیکن کانٹ ہر تو محویت کا عالم طاری تھا۔ کبھی نگاہ اٹھا کر بھی نہ دیکھا۔ آخر رنج ہو کر وہ لڑکی چلی گئی اور اس نے کسی اور شخص سے شادی کر لی۔ اس واقعے پر کئی برس گزر گئے۔ ایک دن افاق سے راستے میں کانٹ کی مذہبی لڑکی سے ہوئی جو اب ادھیڑ عمر عورت تھی۔ لڑکی نے کترا کر نکل جانا چاہا لیکن کانٹ نے اسے دیکھ لیا اور مسکرا کر نہایت شائستہ لہجے میں کہا ”خاتون! مجھے انوسم ہے کہ میں آپ سے شادی نہیں کر سکوں گا۔“ عام طور سے معلوم ہے کہ کانٹ کی سیر کے اوقات ایسے معین تھے کہ لوگ اسے دیکھ کر اپنی گھڑیوں کے وقت درست کیا کرتے تھے۔

کانٹ ہر وقت کسی نہ کسی عقدے کے متعلق سوچتا رہتا تھا اور بعض اوقات دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو جاتا تھا۔ اس کے خیالات ہی دقیق نہیں تھے اسلوب بیان میں بھی زویدگی تھی۔ اس کی مشہور کتاب ”تنقید عقل محض“ کی نثر خاصی عجیب ہوئی ہے۔ بعد میں اس نے اس کی تلخیص ”مقدمہ“ کے عنوان سے عام فہم زبان میں لکھی تھی۔ کانٹ کی آخری عمر گونا گوں پریشانیوں میں آئی کہ کم سوانہ اور سگ نگر پادری پہلے جھاڑ کر اس کے پیچھے بڑھ گئے تھے۔

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے کانٹ کو ہیوم کے تشکک اور لا ادریبے جواب شعریں سے جکبا تھا۔ ہیوم نے عقل استدلالی کو بے مصرف قرار دے دیا تھا۔ کانٹ نے عقل کے اصل مقام کو بحال کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اس دوران میں وہ روس کی کتاب ایتس کے مضامین سے بڑا متاثر ہوا اور اس اہمک سے اسے پڑھنا شروع کیا کہ رورمرہ کی سیر کو بھی قبول کیا جس سے اس کے ہمسائے سخت متعجب ہوئے۔ روسو نے فرانسیسی فادوسوں کی مخالفت کی تھی جو مذہب کو داستانِ باریہ سمجھے تھے اور اسے ماضی بعید کی یادگار مانتے تھے۔ کانٹ نے ان کے خلاف وجود ذات باری، نیر و اختیار اور بنائے روح کو ثابت کرنے کا نہیہ کر لیا۔ اس طرح اس کا منصب عقل استدلالی اور مذہب دونوں کا دفاع کرنا تھا۔ عقل کے دفاع میں اس نے کہا کہ بعض قوانین اور قواعد ”انسانی تجربے اور حسی مشاہدے سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ مثال میں اس نے ریاضی کے قواعد پیش کیے جو اٹل ہیں اور جن سے ہم محکم نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ ذہن انسانی منتشر حواس کے مجموعے کا نام نہیں ہے جیسا کہ ہیوم نے ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن ایک

فعال قوت ہے جو حسی مدرکات پر آزادانہ عمل کر کے انہیں علم میں منتقل کرتی رہتی ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ اگرچہ ہمارا علم تجربات و مدرکات سے ماوراء نہیں ہو سکتا لیکن بعض قواعد و مقدمات ایسے بھی ہیں جو اگرچہ تجربے اور مشاہدے ہی سے اخذ کیے جاتے ہیں لیکن اس کے باوجود شخصی مشاہدے اور تجربے سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ مثلاً دو اور دو چار ایسی اہل حقیقت ہے جو شخصی مشاہدے سے بے نیاز اور بالاتر ہے۔ اس ضمن میں کانٹ نے بارہ مقولات گناہے ہیں جن کے ساتھ چار تضادات ہیں جن میں سے ہر ایک مثبت اور منفی پر مشتمل ہے۔ ان تضادات سے ہیگل متاثر ہوا تھا۔ اس کی جدلیات انہی کی بیج پر مرتب کی گئی ہے۔

تفہیم عقل محض کے دوسرے الہیٹن میں کانٹ نے دعویٰ کیا اس نے فلسفے میں کوہر نیکی انقلاب برپا کر دیا ہے۔ کانٹ قدمائے یونان کی طرح عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ظاہری عالم اور باطنی عالم۔ وہ کہتا ہے کہ زمان مکان کا عالم جس سے سائنس اعتنا کرتی ہے حقیقی نہیں ہے بلکہ محض ظواہر پر مشتمل ہے۔ یہ عالم ہمارے ذہن اور حواس سے باہر موجود نہیں ہے نہ اسے حقیقت نفس الامری کہا جا سکتا ہے۔ حقیقی عالم وہ ہے جس میں حقیقت نفس الامری موجود ہو۔ ہم نہ تو اسے جان سکتے ہیں اور نہ اسے ثابت ہی کر سکتے ہیں۔ سائنس کا تعلق ظاہری علم سے ہے اور مذہب حقیقی عالم سے واسطہ رکھتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ہمارے ذہن کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ہم حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ہم اسے جاننے کی کوشش کریں گے تو لا محالہ تضادات کے شکار ہو جائیں گے کیونکہ ہماری رسانی صرف ظاہری عالم تک محدود ہے۔ مذہبی شعائر و عقاید کے اثبات کے لیے وہ اخلاق وجدان کو ضروری سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم عقلی استدلال سے وجود باری۔ بنائے روح اور قدر و اختیار کو ثابت نہیں کر سکتے۔ چنانچہ اس نے ایک ایک کر کے ان تمام دلائل کا تجزیہ کیا ہے جو متکلمین اثبات وجود باری کے لیے پیش کرتے رہے ہیں اور تمام کو بودا قرار دیا ہے۔ اس لیے کانٹ کو علم کلام کا مخالف بھی سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذات خدا وندی۔ قدر و اختیار اور بنائے روح بے شک صداقتیں ہیں لیکن عقل استدلالی ہمیں ان کا یقین نہیں دلا سکتی۔ ان کا یقین ہمیں عقل عملی سے ہوتا ہے جو اخلاق وجدان کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح کانٹ بھی افلاطون کی طرح سائنسی علوم اور ان سے بالاتر فلسفیانہ بصیرت میں حد فاصل قائم کرتا ہے۔ کانٹ میں عقل اور ارادے کے درمیان پوری اوری مفاہمت نہیں کی جا سکی چنانچہ اس کی ذات سے دو ٹوٹیکیں آئیں (۱) جرمنوں کی عقلیاتی، مثالیت جس کی رو سے خود شعور ذہن ہی حقیقت اولیٰ ہے (فٹے) شیلنگ ہیگل اس سے رجائی نقطہ نظر پیدا ہوا یعنی جو صحیح معنوں میں موجود ہے وہی خبر ہے۔ (۲) ارادیت: جس کی رو سے کائنات پر ایک اندھا ارادہ مسلط ہے۔ اس

کا سب سے مشہور شارح شوپنہائر تھا جس نے کہا کہ انسان عالمی ارادے کے ہاتھوں میں بے جان کھلونے کی مانند ہیں۔ یہ نقطہ نظر جبری اور قنوطی ہے۔

اخلاقیات میں کانٹ قدر و اختیار کا قائل ہے جس سے وہ تمام مذہبی عقائد کا جواز بھی پیش کرنا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب کسی کام کا واجب ہونا قرار پائے تو اسی وجہ میں اختیار کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔ اس نے رواقین کی طرح "فرض پرانے فرض" کا کڑا نصب العین پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ فرض کی ادائیگی ہی حسن اخلاق ہے خواہ اس کے نتائج کچھ بھی ہوں۔ اس کی اخلاقیات میں 'حکم قاطع' کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تصور اس کے خیال میں انسانی تجربے یا مشاہدے سے علیحدہ مستقل مقام رکھتا ہے۔ قدر و اختیار پر بحث کرنے ہوئے اس نے کہا ہے کہ جو شخص اپنے افعال کا ذمے دار نہیں ہوگا اسے اخلاق عامل نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ وہ آزادی سے خیر کا انتخاب نہیں کرتا۔ اخلاق عامل کے لیے مختار ہونا لازم ہے۔

کانٹ جرمینوں کی فلسفیانہ رومانیت کا باب ہے اور جرمن رومانیت پسند ہنرمندوں کی فلسفے میں رومانیت کانٹ کی ذات کے ساتھ داخل ہوتی اور ادب و شعر میں لسنک اور ہرڈر سے ہوتی ہوئی گوئیے اور شلر پر منہنی ہوتی۔ شلر نے روسو کی مدح میں ایک نظم بھی لکھی تھی رومانیت نے جرمینوں کے ادب کی طرح ان کے فلسفے پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے۔ یہ اثرات فشنے اور شیلنگ میں زیادہ نمایاں ہو گئے ہیں۔ جرمینوں کے رومانی فلسفے میں مادے کے بجائے ذہن پر اور معروض کے بجائے موضوع پر زور دیا گیا اور اس میں اس قدر غلو کیا گیا کہ جرمن مثالیت پسند کہنے لگے کہ صرف ذہن ہی موجود ہے اور ذہن ہی مادے کا خالق بھی ہے۔ اس طرح ڈیکارٹ کے ساتھ فلسفے میں جس موضوعیت کا آغاز ہوا تھا وہ فشنے اور ہیگل میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔

کانٹ کے فلسفے کو ماورائی مثالیت کہا جاتا ہے۔ وہ خود اسے تنقیدی فلسفہ کہا کرتا تھا۔ منطقی لحاظ سے کانٹ نے 'تنقید عقل محض' میں جو نظریہ پیش کیا ہے وہ موضوعی مثالیت کا ہے۔ کانٹ مثالیت پسند ہے کیونکہ:

(۱) کانٹ افلاطون کی طرح عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے عالم ظاہر اور عالم باطن۔

(۲) کانٹ کا عقیدہ ہے کہ باطن تک حواس اور عقل استدلالی کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ افلاطون کے خیال میں صرف عقل استدلالی ہی حقیقی عالم کو پا سکتی ہے۔

- Agent (۲)

- Categorical Imperative (۱)

- Transcendental Idealism (-)

- Noumenal (۵)

- Phenomenal (۴)

(۳) کانٹ نے ڈیکارٹ کی طرح موضوع پر زور دیا ہے۔ اس نے زمان و مکان کے معروضی وجود سے بھی انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ان دونوں کا الحصار ذہن پر ہے۔

(۴) کانٹ کائنات کو با معنی اور بامقصد سمجھتا ہے اس کے خیال میں انسانی آرزوؤں اور آمنگوں کا جواز موجود ہے۔ اس طرح اس نے میکانیک کے خلاف مقصدیت کا پہلو اختیار کیا ہے۔ اس کے بقول فلسفے کے موضوع دو ہیں ”اوپر تاروں بھرا آسمان اور انسان کے باطن میں قانون اخلاق“۔

(۵) کانٹ کے آرٹ اور حسن کے نظریے کے مطابق حسن و جمال حسی لذت کی تخلیق نہیں ہے جیسا کہ ہوم نے کہا ہے بلکہ حسن و جمال کا تعلق وجدان سے ہے جو حسیات سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔

(۶) انسانی ذہن خیالات و افکار کا خالق ہے۔

(۷) سائنس دان کے طرز فکر اور فلسفی کی بصیرت میں فرق ہے۔

کانٹ کا نظریہ مثالیاتی ہے لیکن اس میں تجربیت۔ ارادت۔ لا ادریت اور موجودیت کے رجحانات بھی ملتے ہیں جنہوں نے بعد میں مستقل مکاتب فکر کی صورت اختیار کر لی تھی عام طور سے کانٹ کو دور جدید کا عظیم ترین فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن برٹرنڈ رسل آئے محض ایک ”بد قسمتی“ قرار دیتے ہیں جس کے باعث دنیائے فلسفہ میں باطنیت اور انتشار فکر نے بار باریا۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک بلند پایہ فلسفی ہے جو اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود ژرف بینی اور جودت فکر کی دولت سے مالا مال تھا۔ جدید فلسفیانہ تحریکوں میں ہر کہیں اس کے اثرات کا کھوج ملتا ہے۔

کانٹ کے متبعین فشنے۔ شینگ اور ہیگل نے کہا کہ کانٹ کی لا ادریت سے فلسفیانہ تحقیق کے تقاضے پورے نہیں ہوتے۔ انہوں نے کانٹ کی ظاہر اور باطن کی دوئ کو رد کر دیا اور اس نظریے سے بھی قطع نظر کر لی کہ انسانی علم محدود محض ہے۔ انہوں نے کہا کہ حقیقت کامل اکمل منظم وحدت ہے جس کا ادراک صرف عقل ہی کر سکتی ہے انہوں نے فکر کے ”منظم کل“ اور ”حقیقت کبریٰ“ کو واحد الاصل قرار دیا جسے وہ روح مطلق۔ عین مطلق۔ وجود مطلق اور خدا کہنے لگے۔ فشنے کا وجود مطلق اخلاقی ہے شینگ کا جہالیاتی ہے ہیگل کا عقلیاتی ہے۔ ان فلاسفہ میں اختلافات کے باوجود اساسی طور پر فکری اتحاد موجود ہے یعنی فلسفیانہ وحدت وجود ان سب میں قدر مشترک ہے۔

یوحنا گوٹ لیب فشنے ۱۹۔ مئی ۱۷۲۴ء کو ایک غریب کسان کے گھر پیدا ہوا۔ حافظہ بلا کا بابا تھا اور نہایت ذہین تھا۔ یک رئیس نے اس کی ناکوت سے متاثر ہو کر اسے متبہی بنا لیا اور اعلیٰ تعلیم دلوز۔ فشنے نے جینا میں فلسفے اور دینیات کی تحصیل کی۔ اس کی ماں چاہتی تھی کہ وہ ہادری بن جائے لیکن اس نے انکار کر دیا۔ تعلیم سے فارغ ہو کر اس نے شادی کر لی اور زیورج میں درس دینے لگا۔ فشنے

نے کانٹ کی تصانیف کا نظریہ غائر سے مطالعہ کیا تھا اور ان سے بڑا متاثر ہوا تھا۔ ۱۷۹۳ء میں جینا میں ہرولسر مقرر ہوا۔ اسی یونیورسٹی میں اس نے اپنا خاص فلسفہ مرتب کیا جسے فلسفہ 'خودی' کہا جاتا ہے۔

فشنے نے وجود مطلق کو خودی کا نام دیا اور کہا کہ خودی یا 'انائے کبیر' غیر شخصی آفاقی آزاد فعالیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات میں صرف خودی ہی موجود ہے اس کے ماسوا کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ ایک دن اس مطلق خودی نے اپنے باطن میں ٹھوکا سا محسوس کیا جس کے نتیجے میں 'نا خودی' کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد اس سے مادی اشیاء متفرع ہوئیں۔ فشنے اس مطلق خودی اور خدا کو مترادف مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خودی تخلیقی اصول ہے۔ خودی اپنے راستے میں رکاوٹیں لاتی ہے تاکہ ان کے خلاف کشمکش کر کے اپنی تکمیل کر سکے۔ عالم مادی مطلق خودی کے لیے ایک اٹھارے کی حیثیت رکھتا ہے جس میں کشمکش کر کے وہ اپنے آپ کا شعور حاصل کرتی ہے۔ ازلی وابدی خودی مطلق یا خدا نے عالم مادی یا نا خودی کو اپنے راستے میں مزاحم بنایا ہے۔ یہ نقطہ نظر موضوعی مثالیت کی آخری انتہا ہے کیوں کہ اس کی رو سے کائنات میں مادے کا کوئی وجود نہیں ہے ہر شے ذہن ہے روح ہے۔ فشنے نے کانٹ کی مادے اور ذہن کی دوئ سے انکار کیا۔ کائنات سے مادے کو بکسر خارج کر دیا اور دعویٰ کیا کہ ہر شے ذہن ہے روح ہے۔ عالم صرف ظاہری طور پر مادی معلوم ہوتا ہے۔ کائنات فی الحقیقت ذہن ہے خودی ہے۔ خدا ہے۔ فشنے کے نظریے میں انسان کی خودی بھی مطلق خودی کا جزو ہے اور فاعل مختار ہے فشنے روح یا خودی کی بقا کا قائل ہے لیکن کہتا ہے کہ نا خودی یا مادی رکاوٹوں کے خلاف کشمکش کر کے ہی انفرادی خودی غیر فانی ہو سکتی ہے۔ میڈم دی شیل نے فشنے کی موضوعی مثالیت کا ذکر کرتے ہوئے ایک دفعہ مزاحاً کہا تھا "اس بات کا تو فشنے کو بھی شبہ ہوا ہوگا کہ اس کی بیوی محض اس کے ذہن کی پیداوار نہیں۔"

فشنے کی خودی عقلیاتی نہیں بلکہ فعال اور تخلیقی مرکز قوت ہے۔ خودی کا اطہار اس وقت ہوتا ہے جب انسان نیچر یا نا خودی کی مخالف قوتوں سے نبرد آزما ہوتا ہے اس محاربے میں انسان ہر اخلاق فرض عائد ہوتا ہے جس کی ادائیگی میں وہ فاعل مختار ہے۔ وہ خودی کو سلسلہ سبب و مسبب میں مقید نہیں مانتا بلکہ اسے آزاد فعالیت تسلیم کرتا ہے۔ انسانی خودی مادی واقعات کے سلسلے کی ایک کڑی نہیں بلکہ اپنے مقدر کی تشکیل میں آزاد ہے۔ فشنے کا یہ نظریہ کشمکش اور عمل کی دعوت دیتا ہے۔ ہمارے ہاں اقبال نے فشنے کے نظریہ خودی کو اسلامی قالب میں ڈھال کر پیش کیا ہے۔ مثنوی اسرار و رموز میں خودی پر جو بحث موجود ہے وہ فشنے ہی سے ماخوذ ہے۔

کلاسیکی جرمن فلسفے کا دوسرا مفکر فریڈریش ولہلم جوزف شلینگ جرمن فلسفیانہ رومانیت کا صحیح نمائندہ ہے۔ وہ ۱۷۷۵ء - ۱۸۰۵ء کو لیون برگ میں پیدا ہوا طالب علمی کے زمانے میں انقلاب فرانسیسی سے متاثر ہو کر انقلاب پسندوں کے جنگی ترانے مارسیلز کا ترجمہ کیا جس سے ڈیوک خفا ہو گیا۔ شلینگ نے کانٹ - فٹشے اور سپینوزا کی کتابیں خاص توجہ سے پڑھی تھیں۔ وہ طبیعی علوم سے بھی واقف تھا۔ اس کی عمر کا بیشتر حصہ روساء کے بچوں کی اتالیقی میں گزرا۔ اس زمانے میں جینا تحریک رومانیت کا مرکز تھا۔ یہاں شلینگ اور فٹشے میں گہرے مراسم قائم ہو گئے۔

وجود مطلق فٹشے کے لیے اخلاق ہے اور شلینگ کے لیے جمالیاتی ہے۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ کائنات ایک فن پارہ ہے جسے ایک عظیم فن کار نے تخلیق کیا ہے۔ یہی نقطہ نظر لیسنگ - ہرڈر اور گوٹھے جیسے رومانیوں کا بھی تھا۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ شلینگ مثالیت اور وحدت وجود کی طرف مائل ہو گیا۔ اس کے خیال میں نیچر مرنے و محسوس روح ہے اور روح غیر مرنے نیچر ہے۔ اس خیال سے بعد کے رومانی شاعروں نے فیضان حاصل کیا اور انہوں نے عالم اور نیچر کو حیات اور ذہن سے متصف کر دیا اور پھر اس سے قلبی رابطہ پیدا کرنے کی دعوت دی۔ ورڈز ورثہ کی شاعری اسی عقیدے کی صداۓ باز گشت ہے۔ شلینگ نے خود بھی فطرت کو عظیم نظم کہا ہے۔ اواخر عمر میں وہ تصوف کی جانب مائل ہو گیا اور کہنے لگا کہ روح اپنی ذات سے آزاد ہو کر وجود مطلق میں فنا ہو جاتی ہے۔

ہیگل: کے فلسفے میں جرمن کلاسیکی مثالیت نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ جارج ولیم فریڈرک ہیگل ۱۷۷۰ء - اگست ۱۷۷۰ء کو سٹ گارٹ میں پیدا ہوا۔ اس نے ٹوبینگن میں دینیات کی تحصیل کی۔ اس زمانے میں شلینگ بھی وہاں پڑھتا تھا۔ ہیگل نے فلسفے اور طبیعیات کا بھی غائر نظر سے مطالعہ کیا۔ اس زمانے میں وہ کانٹ اور روسو سے خاص طور پر متاثر ہوا۔ ۱۷۹۶ء اور ۱۸۰۰ء کے درمیان وہ فرینک فرٹ میں بحیثیت ایک اتالیقی مقیم رہا اور یہیں اس کا ذاتی فلسفہ صورت پذیر ہوا۔ کچھ عرصے تک ہیگل اور شلینگ ایک رسالہ بھی نکالتے رہے۔

اوائل عمر میں ہیگل تصوف کی طرف مائل تھا جس سے اس نے بہ عقیدہ اخذ کیا تھا کہ وجود مطلق سے کسی شے کے علیحدہ ہونے کا تصور غیر حقیقی ہے۔ اور ماسوائے 'کل' کے کوئی شے حقیقی نہیں ہو سکتی۔ البتہ پارسی نائڈیس اور سپینوزا سے ہیگل اس بات میں اختلاف کرتا ہے کہ 'کل' کوئی جوہر واحد ہے۔ وہ 'کل' کو عضویاتی نظام سمجھتا ہے۔ 'کل' کو عین مطلق کا نام دینا ہے اور کہنا کہ یہ روحانی ہے۔ اس کے خیال میں کوئی شے حقیقی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اس عین مطلق یا حقیقہ بری سے عضویاتی نسبت نہ رکھتی ہو۔ کیوں کہ صرف 'کل' یا عین مطلق ہی حقیقی ہے۔ تنوع - کثرت اور انفرادیت - سب غیر حقیقی ہیں۔ فلسفہ کے لیے صداۓ 'کل' ہے۔ کوئی جزوی شے صداقت نہیں رکھ سکتی۔ ہیگل کا عین

مطلق، ازلی، ابدی اور اکمل ہے جس میں عالم کی تمام متضاد قوتیں آواہی و انقاد حاصل کر لیتی ہیں۔

ہیکل کے نظریے میں نیچر اور ذہن یا عقل ایک ہیں البتہ وہ نیچر کو عقل کے تحت رکھتا ہے۔ اس کے خیال میں تمام وجود اور عقل متحد الاصل ہیں۔ جو عمل عقل میں ہے وہی عمل نیچر میں بھی ہر کہیں کارفرما ہے اس لیے جو کچھ بھی حقیقی ہے عقلیاتی ہے اور جو کچھ بھی عقلیاتی ہے حقیقی ہے۔ نیچر اور تاریخ دونوں میں منطق موجود ہے اور کائنات بنیادی طور پر ایک منطقی نظام ہے۔ وجود مطلق بذات خود عقلیاتی ہے۔ وہ منزل جس کی طرف منطق وجود روان دواں ہے خود شعوری ہے۔ تمام عمل کا معنی ایسے ذہن کا حصول ہے جو کائنات کے معنی و مقصد کو سمجھتا ہو۔ اور کائناتی مقصد کے ساتھ اپنے آپ کو متحد کر سکے۔ ہیکل کے خیال میں فلسفے کا منصب ہی یہ ہے کہ نیچر کو سمجھا جائے اور اس میں عقل استدلالی کا کھوج لگایا جائے۔ کیوں کہ عالم کے تمام اعمال عقلیاتی ہیں۔ سیاروں کا نظام عقلیاتی ہے۔ حقیقت بنیادی طور پر عقلیاتی ہے منطقی عمل ہے اس لیے اس کا ادراک صرف فکر ہی سے ہو سکتا ہے۔ عالم جامد نہیں حرکتی ہے اسی طرح فکر اور عقل بھی حرکتی ہے۔

ہیکل نے کانٹ۔ فشنے اور شیلنگ کے نظریات کو فکری وحدت دینے کی کوشش کی اور کہا کہ کائنات ذہن کا ارتقاء ہے۔ نیچر سے عین مطلق یا خدا کی طرف عالم طبیعی کا اور ذہن انسانی میں ہر جگہ تدریجی انکشاف کا عمل جاری ہے جسے اس نے جدلیاتی یا اصول تضاد کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر سے اپنی ضد کی طرف مائل ہو رہی ہے۔ کائنات ایک گُل ہے جس میں عقلیاتی اصول کارفرما ہے۔ اس گُل میں جو ارتقاء ہو رہا ہے جدلیاتی عمل سے ہو رہا ہے۔ پہلے ہم ایک شے کا انکشاف کرتے ہیں جسے مثبت کہا جائے گا۔ پھر ہم اس کی ضد معلوم کرنے میں یعنی نفی۔ ان دونوں کا اتحاد عمل میں آتا ہے جو بذات خود مثبت بن جاتا ہے۔ یہ عمل اسی طرح جاری رہتا ہے۔ جدلیات کا یہ عمل فکری ہے کیوں کہ کائنات فکر ہے اور فکر ہی کے قوانین کے تابع ہے جس طرح ہم فکر کرنے میں اسی طرح کائنات کا ارتقاء ہوتا ہے۔ یہ تمام عمل ایک فکری گُل ہے جس میں نیچر اور انسان ایک ہیں۔ جو عمل انسانی ذہن میں ہوتا ہے وہی نیچر میں بھی پایا جاتا ہے۔ نیچر میں یہ عمل لاشعوری ہوتا ہے جیسا کہ ہودت کا بھول لانا۔ انسان میں یہ عمل شعوری ہوتا ہے اور انسان جانتا ہے کہ وہ ارتقاء پذیر ہے۔ یہی عمل ارتقاء ہر کہیں جاری ہے۔ ہیکل کے ہاں کائنات 'گُل' ہے جو ایک فکری عمل ہے اور اسے ہی ارتقاء بذہن ہے جیسے کہ فکر کا ارتقاء ہوتا ہے۔ یعنی مثبت۔ منفی اور اتحاد۔ یہ ایسی مثالیت ہے جو منطق کی آخری انتہا تک پہنچ گئی ہے۔

ہیگل کہتا ہے کہ کائنات ارتقاء کا عدل ہے جس میں عین مطلق جو ازل میں مخفی طور پر موجود تھا بالآخر صورت پذیر ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں خدا کائنات کی زندہ تحرک عقل ہے جو انسان میں باشعور ہو گئی ہے اس لیے کائنات مکمل طور پر انسانی ذہن ہی میں متشکل ہو گئی۔ ہا شعور فرد کائنات کا ذیل ترین انکشاف ہے۔ اس نظریہ کی رو سے ذہن ارتقاء کے تین مراحل سے گزرتا ہے۔ موضوعی ذہن۔ معروضی ذہن اور ذہن مطلق۔ موضوعی ذہن کا انحصار روح کی حیثیت سے نیچر پر ہے۔ شعور کی حیثیت سے وہ نیچر کا مخالف ہے اور روح کی حیثیت سے نیچر کے ساتھ مطابقت کئے ہوئے ہے۔ اپنی بلند ترین صورت میں ذہن عالم کا حقیقی ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ ذہن مادی دنیا کا خالق ہے اس لیے ذہن اور مادی دنیا میں ایک ہی جیسے جدلیاتی اصول کار فرما ہیں۔ ذہن تمام کائنات میں عمل تخلیق کر رہا ہے اور اشیاء اور اداروں میں اپنے آپ کو صورت پذیر کر رہا ہے۔

ہیگل کا خدا ناقص اور ارتقاء پذیر ہے۔ وہ خدا کو عین کہتا ہے۔ جدلیاتی عمل جو ارتقاء پذیر ہے خدا ہی کے بطون میں وقوع پذیر ہو رہا ہے۔ خدا دنیا کی تخلیقی عقل ہے۔ یہ عین یا خدا جب صورت پذیر ہو تو آتے ہیں یا روح کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ بحیثیت عین ہونے کے خدا غنیق و تکوین سے پہلے بھی موجود تھا۔ ہیگل کہتا ہے کہ عالم ازل سے موجود ہے۔ خدا عالم کی زندہ حرکی عقل استدلالی ہے جو اپنے آپ کو کائنات میں۔ نیچر میں تاریخ میں منکشف کر رہی ہے۔ نیچر اور تاریخ خدا کی خود شعوری میں ارتقاء کے لازمی مراحل ہیں۔ نیچر ایک مرحلہ ہے جس میں منطقی خیال اپنے ارتقاء میں ذہن یا روح میں منتقل ہو جاتا ہے یا اس کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ارتقاء کے جدلیاتی مراحل سے گزر کر ذہن اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے۔

عقل آفاقی یا عین مطلق نہ صرف نیچر اور افراد میں ہوا اظہار کرتی ہے بلکہ انسانی اداروں اور تاریخ۔ اخلاق اور ضمیر اور رسم و رواج میں بھی اپنے آپ کا اظہار کرتی ہے۔ اس صورت میں اسے معروضی ذہن کہا جاتا ہے۔ منطقی فکر کے ارتقاء کا بلند ترین مرحلہ ذہن مطلق کا ہے جس کا کام ہے نیچر میں اپنے آپ کا اظہار کرنا اور جو آزاد اور لامحدود روح ہے۔ ذہن مطلق تین مراحل سے گزرتا ہے اور اپنے آپ کو بتدریج آرٹ۔ مذہب اور فلسفہ میں منکشف کرتا ہے۔ وہ آرٹ میں وجدان بن کر مذہب میں تجلی بن کر اور فلسفے میں خالص منطوق فکر کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

ہیگل کی ماہد الطبیعیات نے قدرتا اس کے سیاسی اور تئسی نظریات کو متاثر کیا۔ وہ کہتا ہے کہ ایک عالمی روح تمدن کے عملی ارتقاء کی صدارت کر رہی ہے اور مختلف اقوام کو آہ کار بناتی رہتی ہے۔ مصریوں۔ عربوں۔ یونانیوں اور رومیوں کو یکے بعد دیگرے اپنا ترجمان بنا کر اب اس نے جرمنوں کو منتخب کر لیا ہے جن کے ہاتھوں میں آج کل مقدر انسانی کی ہاک ڈور ہے۔ جو نوم عالمی روح کی ترجمان

یا آلہ کار بنتی ہے اسے اس بات کا حق بھی پہنچتا ہے کہ وہ دوسری اقوام پر حکمرانی کرے۔ جو بھی قوم اس برگزیدہ ملت کا مقابلہ کرے گی تباہ ہو جائے گی۔ کلرل مارکس نے ہیگل کے فلسفہ تاریخ اور جدلیات سے استفادہ کیا لیکن ان میں یہ ترمیم کی کہ عالمی روح کا مقام جدلی مادیت کو دے دیا اور اقوام کی کشمکش اور اضداد کی پیکار کو طبقاتِ معاشرہ کی کشمکش میں منتقل کر دیا۔ دوسرے الفاظ میں مارکس کے خیال میں پہلے اشرافیہ ترقی کے علم بردار تھے۔ انقلاب فرانس کے بعد یہ کام بورژوا نے سنبھال لیا۔ اشتالی انقلاب کے بعد یہ فرض پرولتاریوں کے سپرد ہوا ہے۔ گویا اشرافیہ اور بورژوا کی کشمکش اب بورژوا اور پرولتاریوں کی آویزش میں بدل گئی ہے۔

ہیگل نے اپنے فلسفے میں جرمنوں کے نسلی تفوق اور جرمن حکومت کے استبداد کا جواز پیش کیا ہے۔ اس کے نظام فکر میں جزا غیر حقیقی ہے اور اپنے وجود کے لیے "راسر کل" پر منحصر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مملکت ایک کل کا درجہ رکھتی ہے جس میں فرد کا وجود غیر حقیقی ہے۔ فرد اس کل کی نسبت اور رعایت ہی سے اپنا وجود رکھتا ہے۔ مملکت سے علیحدہ اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ افراد مملکت کے لیے ہیں مملکت افراد کے لیے موجود نہیں ہے۔ فرد کی آزادی کا مفہوم سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ مملکت کے قوانین کی پیروی کرتا رہے۔

فشنے۔ شوپنہائر اور ہیگل کانٹ کے اصول فکر سے منحرف ہو گئے تو بعض فلاسفہ نے نعرہ لگایا کہ "کانٹ کی طرف واپس لوٹ جاؤ"۔ انہوں نے فشنے اور ہیگل کی مابعد الطبیعیات کو رد کر دیا۔ ان مفکرین میں روڈلف ہرمین لوٹزے قابل ذکر ہے۔ وہ ۲۱۔ مئی ۱۸۱۷ع کو بوٹزن میں پیدا ہوا۔ اس نے وائسے سے فلسفہ پڑھا۔ اس نے ایک ہی برس میں فلسفے اور طب کی اعلیٰ سندیں حاصل کیں اور فلسفے کا پروفیسر بن کر بھی طب کا درس دیتا رہا۔ لوٹزے بظاہر فلسفی اور بیاطن فن کار اور شاعر تھا وہ مذہب میں شخصی خدا کا قائل تھا اور فلسفے میں غایت کا ترجیح دیتا تھا۔ سائنس میں وہ اپنے آپ کو تجربیت پسند کہتا تھا۔ ہمارے زمانے میں ابوکن نے جرمن مثالیت کے احیاء کی کوشش کی ہے۔

کلاسیکی جرمن مثالیت کے اساسی افکار درج ذیل ہیں۔

- ۱۔ صرف ذہن ہی موجود ہے۔
- ۲۔ صرف ذہن ہی حقیقی ہے۔
- ۳۔ ذہن مادی کائنات کا خالق ہے۔ یہ عقیدہ انتہائی موضوعیت کا ہے۔
- ۴۔ جیسا ذہن انسان ہے ویسی ہی کائنات بھی ہے اس لیے کائنات کی ترجیحی ذہن انسانی کی رعایت سے کرنا ضروری ہے۔
- ۵۔ ذہن کسی نہ کسی صورت میں فطری مظاہر میں طاری و ساری ہے۔

۶۔ کائنات ایک عظیم ذات ہے ۔

۷۔ کائنات باہمی ہے ۔ اس میں ایسے معانی ہیں جو معروضی ہیں اور جن کا انکشاف ہم کر سکتے ہیں ۔ اگر کائنات میں معروضی معانی ہیں تو حقیقت کی تہ میں کسی نہ کسی نوع کی ذہنی حیات کو ماننا پڑے گا ۔ جرمن مثالیت پسندوں کا یہی ادعا ہے ۔

۸۔ کائنات با معنی ہے اس لیے انسان کے لیے اجنبی یا بیگانہ نہیں ہے ۔

ہیگل کے نظریات کے خلاف شدید رد عمل ہوا جس نے مستقل فکری تحریکوں کی صورت اختیار کر لی ۔ کیرک گرد ۔ فورڈ باخ ۔ ہربارٹ ۔ ولیم جیمز ۔ کارل مارکس کے فلسفے اس رد عمل کی مختلف صورتیں ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا ۔ ہیگل کے پیروؤں نے اس کے افکار کی نئے سرے سے ترجمانی کر کے مثالیت پسندی کا مقام بحال کرنے کی کوشش کی ۔ ان میں بریڈلے ۔ بوزنکوئے ۔ رائس ۔ جنتلے اور کروچے قابل ذکر ہیں ۔

بریڈلے ۔ بوزنکوئے اور رائس کو ”نویگلی“ کہا جاتا ہے ۔ یہ سب ہیگل کے اس نظریے پر صاد کرتے ہیں کہ کائنات کی کثرت کو سمجھنے کے لیے فکری تضاد سے پہلو بچانا ضروری ہے ۔ وہ کائنات کو ایک مربوط نظام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے ربط و تسلسل کی نشان دہی کرنا فلسفے کا سب سے اہم منصب ہے ۔ بوزنکوئے حقیقت کبریٰ کو ایک ہمہ گیر عقلیاتی انفرادی تجربہ قرار دیتا ہے جس میں آفاقیت اور انفرادیت کا اتحاد عمل میں آیا ہے ۔ بریڈلے کہتا ہے کہ شعوری تجربہ ہی حقیقت ہے جو یہ نہیں وہ غیر حقیقی ہے ۔ اس کے خیال میں وجود مطلق انسان میں ظاہر ہو کر خود شعور ہو گیا ہے ۔ جہادات ۔ نباتات اور حیوانات میں آئے اپنی ذات کا شعور ہیں تھا ۔ بریڈلے اور اس کے ہم خیال کہتے ہیں کہ خارجی عالم تجربہ ہے لیکن کس کا تجربہ اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ وہ کسی فرد کا تجربہ نہیں ہے بلکہ وجود مطلق کا تجربہ ہے ۔ اس لیے ان کے نظریے کو ”مطلقیت“ بھی کہا جاتا ہے ۔ بریڈلے کا وجود مطلق حیات اور حرکت سے مبرا ہے ۔ وہ حقیقت کبریٰ کو واحد اور غیر متغیر مانتا ہے اور کہتا ہے حقیقت کا معیار یہ ہے کہ وہ تضاد سے بری ہو ۔ مطلب پسندوں کا مرکزی خیال یہ ہے کہ عالم ظوہر کے پیچھے ایک اور عالم موجود ہے جو زیادہ حقیقی اور روحانی ہے ۔ بریڈلے کو جدید فلسفے کا زینو کہا گیا ہے ۔ اس کی مشہور تالیف ”ظاہر و حقیقت“ منطقی جودت فکر کی ایک عمدہ مثال ہے ۔ وہ جرمن مثالیت پسندوں سے اس بارے میں اتفاق کرتا ہے کہ مابعد الطبیعیات ظوہر کے پیچھے عالم حقیقت کی جستجو کا نام ہے ۔ یا اصول اول اور حقیقت کبریٰ کا مطالعہ ہے یا کائنات کی بحیثیت ”کل“ کے ترجمانی کا نام ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ ظاہر حقیقی نہیں ہے تاہم اسے حقیقت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکا ۔ حقیقت کیا ہے اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ حقیقت ایک ”مربوط کل“ ہے جس کا علم ممکن

ہے۔ اسے وہ ”مطلق“ کا نام دیتا ہے جو شخصی نہیں بلکہ ماورائے شخصی ہے۔ امریکہ میں رائس نے اس نظریے کی اشاعت کی۔ میکے گارٹ ہیگل کا پیرو تھا۔ وہ ذات کی حقیقت کا اثبات کرتا ہے اس لیے روح کی بنا کا قائل ہے۔ بعد میں وہ لائب نیازی روجینی کثرت پسندی کی طرف مائل ہو گیا۔ وہ روح کی بنا کا قائل ہونے کا باوجود شخصی خدا کا منکر ہے۔

بریڈلی 'بوزنکوئے اور آن کے ہم خیال اس مفہوم میں مثالیت پسند ہیں کہ آن کے خیال میں حقیقت کبریٰ مادہ نہیں ہے بلکہ ذہن ہے۔ بریڈلی کے نظریات سے اطالوی نو مثالیت پسند جنٹلی اور کروچی متاثر ہوئے تھے۔

کروچی اور جنٹلی کی نو مثالیت پسندی فلسفہ ہیگل ہی کے ایک پہلو کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ ہیگل کے دو اہم نظریات اس کے خیال میں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اگرچہ اس کے معترضین کی رائے میں وہ ایک دوسرے کے متعارض ہیں۔ (۱) فکر ایک ٹھوس زندہ حقیقت ہے کیونکہ اس کی مدد سے حقیقت کبریٰ کا کھوج لگایا جا سکتا ہے۔ (۲) بھاری فکر کے پیچھے ایک کُلّی ٹھوس خیال کی وحس ہے جس کی رعایت سے انفرادی تجربہ قابل فہم ہے اور حقیقت بنتا ہے۔ فکر کی مکمل وحدت کی حقیقت کُلّی کو ہیگل نے ”مطلق“ کا نام دیا تھا۔ یہی خیال بریڈلی اور بوزنکوئے کے فلسفے کا مرکز و محور بن گیا۔ جنٹلی اور کروچی کے خیال میں یہی فعال خود تخلیقی ذہن ہی حقیقت ہے جس سے علیحدہ کسی شے کا وجود نہیں ہے حتیٰ کہ ”مطلق“ کا وجود بھی اس سے الگ نہیں ہے۔ کروچی نے مادے کے وجود سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ذہن یا روح ہی حقیقت واحد ہے جس کے علاوہ کوئی بھی شے حقیقی نہیں ہے۔ حقیقت جو صورت بھی اختیار کرے گی وہ لازماً ذہنی یا روحانی ہوگی۔ ذہن تخلیقی ہے اور حقیقت کی ترجیحی کرتا ہے۔ یہ کہنا کہ ذہن حقیقی ہے یہ کہنے کے برابر ہے کہ حقیقت تجربہ ہے فعلیت ہے جس کی صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتی ہیں لیکن اساسی طور پر وہ واحد الاصل ہیں۔ وہ کہنا ہے کہ حقیقت ایک نظام ہے ”کُلّ“ ہے اور سراسر ذہنی ہے۔ موضوع اور معروض کا فرق ذہن کی پیداوار ہے۔ ذہن اپنے معروض خود تخلیق کرتا رہتا ہے۔ کروچی نے نظریاتی پہلو سے دنیا کو جہائاتی منطقی حقیقت کہا ہے۔

کروچی ادراک کے عقدے سے چندان اعتنا نہیں کرتا۔ اس کے خیال میں ذہن اپنا مواد تمثالی پیکروں اور روایات کی صورت میں پیدا کرتا ہے۔ اس فعل کو اس نے جہائاتی فعلیت کا نام دیا ہے جو سراسر وجدانی ہے۔ کروچی کے خیال میں انسان کی نظریاتی فعلیت دو گونہ ہے۔ وجدانی اور عقائاتی۔ اس نے وجدانی پہلو ہی کو تفصیل سے موضوع بحث بنایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اظہار وجدان کا خاصہ ہے۔ جب

- Perception (۲)

- Aesthetic activity (۳)

- Self (۱)

- Images (۳)

وجدان کا اظہار ایک کمنالی پیکر میں ہوتا ہے تو وہ کمنالی پیکر فن کلر کا فعل بن جاتا ہے۔ اس کے جالیاتی نظریے کا اصل اصول یہ ہے کہ ”حسن اظہار ہے“۔ جب ہم کسی فن پارے سے حظ اندوز ہوتے ہیں تو درحقیقت اپنے ہی وجدان کا اظہار کر رہے ہوتے ہیں۔ کروچی تاریخ کو بڑی اہمیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف فلاسفہ ہی تاریخ نگاری کر سکتے ہیں۔ جنٹلی اور کروچی کے فلسفے میں مادی حقیقت کا خیال بے معنی ہے کیونکہ حقیقت کا ادراک لامحالہ کسی نہ کسی ذہن کے حوالے سے کیا جا سکتا ہے جس میں اس حقیقت کی ترجائی کی گئی ہو۔

جیسا کہ مادیت کے باب میں ذکر ہو چکا ہے طبعیات جدیدہ نے مادے اور ذہن کے قدیم تصورات بدل دیے ہیں۔ مثالیت پسندی کے مختلف مکاتب کا جائزہ اپنے ہونے ہم نے دیکھا کہ ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ حقیقت اساسی طور پر ذہنی الاصل ہے اور انسان باشعور ہونے کے باعث کائنات میں مرکزی مقام کا مالک ہے۔ بارے زہانے میں مادے کے ٹھوس ہونے کے تصور کے باطل ہو جانے کے بعد بعض اہل علم نے یہ کہہ کر مثالیت کی تصدیق کی ہے کہ حقیقت اپنی ماہیت میں موضوعی یا ذہنی ہے۔ دوسری طرف وہ سائنس دان اور فلاسفہ جو مذہب و سائنس کی تطبیق کے قائل نہیں ہیں جدید طبعیات کی مثالیاں ترجائی کو قابل قبول نہیں سمجھتے اور کہتے ہیں کہ اس انکشاف سے کہ مادہ ٹھوس نہیں ہے بلکہ جوہری توانائی کی لہروں (برٹرنڈرسل نے انہیں ’واقعات‘ کہا ہے) پر مشتمل ہے یہ لازم نہیں آتا کہ توانائی کی لہریں ذہنی یا روحانی ہوں کیونکہ تجربہ گاہوں میں اس بات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا۔ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے سی۔ ای۔ ایم جوڈ کہتے ہیں۔

”علمائے طبعیات نے حال ہی میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا رد عمل فلسفے کی دنیا میں بھی ہوا ہے۔ یہ رد عمل معاندانہ قسم کا ہے۔ جب سائنس دان ایسے مسائل میں دخل در معقول دینے لگیں جن کا تعلق ہمیشہ فلسفے سے رہا ہے تو ان پر وہی غلطیاں کرنے کا الزام لگایا جانے لگا جن کا ارتکاب خود فلاسفہ نے کیا تھا اور جن کی تردید تاریخ فلسفہ کی تدریس کا اہم مقصد رہا ہے۔ جیمز جینز اور الٹنگن کے مثالیاں نظریے اسی نوع کے ہیں جو پہلے ہیوم اور بارکلی نے سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں میں پیش کیے تھے اور جن کو رد کیا جا چکا ہے۔ یا جن کا منتفی صورت Solipsism پر منتج ہونا دکھایا جا چکا ہے (Solipsism کی رو سے مشاہدہ کرنے والا موضوع ہی حقیقتاً کائنات ہے) الٹنگن اور جینز کے متعلق یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس انداز سے اپنے افکار پیش کر رہے ہیں جیسے کہ وہ حقیقت پسندوں کی اس تحریک سے مطمئن ہے خبر ہوں جس کی تائیسیم سی۔ ای۔ ایم نے کی تھی اور جسے بعد میں صدی کے اوائل میں وٹ بیڈاور

برنرند رسل نے پروان چڑھایا تھا“

(رہنمائے فکر جدید)

جدید طبیعیات نے مادے کے ٹھوس ہونے کے تصور کا ابطال کر کے قدیم مادیت کی نفی کی ہے تو جدید ہیئت نے مثالیت ہندی کے اس روایتی نظریے کا خاتمہ کر دیا ہے کہ کائنات میں کوئی آفاق شعور یا ذہن کارفرما ہے۔ قدیم یونانیوں کی ہیئت کا مرکز انسان تھا۔ کوپرنیکس نے ثابت کر دکھایا کہ کرۂ ارض جو انسان کا مسکن ہے کائنات کا مرکز نہیں ہے بلکہ نظام شمسی کا ایک چھوٹا سا سیارہ ہے۔ اس انکشاف سے انسان کے غرورِ نفس کو سخت ٹھیس لگی اور کائنات اسے ایک اجنبی دیس دکھائی دینے لگی جسے اس کے وجود اس کی آرزوؤں اور امنگوں سے کوئی دلچسپی نہیں۔ یہ نفسانیت دھچکا اتنا شدید تھا جیسا کہ اس شیرِ خوار بچے کا جسے ماں کی گود سے کھینچ کر زمین پر پٹخ دیا جائے۔ چنانچہ اس ذہنی و جذباتی جراثیم کے اندمال کے لیے جرمن رومانی فلسفہ مرتب کیا گیا۔ اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ کائنات انسان کے ذہن کی تخلیق ہے یا انسانی ذہن اور آفاق ذہن اصلاً ایک ہیں۔ اس طرح گویا انسان نے اپنا کھویا ہوا مقام دوبارہ پا لیا۔ لیکن جدید ہیئت نے جا۔ ہی اس خود فریبی کا خاتمہ کر دیا۔ یونانِ قدیم کی ہیئت میں زمین کائنات کا مرکز تھی جس کے گرد آسمان پیاز کے چھلکے کی طرح تہہ در تہہ تھے ہوئے تھے۔ یہی ہیئت بطلمیوس اور ڈیوئے کی کتابوں میں نظر آتی ہے۔ ڈیوئے اس کائنات کا چکر چوبیس گھنٹوں میں پورا کر لیتا ہے۔ مثالیت ہندی کا نظریہ اسی قدیم یونانی یا بطلمیوسی ہیئت سے وابستہ رہا ہے جس میں کائنات ذات انسانی سے ملتی جلتی ایک عظیم ذات ہے جو انسان ہی کی طرح با شعور ہے اور جس سے انسان شعوری و قلبی رشتہ استوار کر سکتا ہے۔ جدید ہیئت نے قدیم تصور کائنات کو جو مثالیت کی اساس اول ہے اخل قرار دیا ہے۔ رہنمائی دور بینوں سے جو کائنات منکشف ہوئی ہے وہ بے کراں ہے اور انسان کا ذہن اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ جو ستارے ہم سے قریب ترین ہیں وہ بھی کئی روشنی کے سالوں کی مسافت پر واقع ہیں۔ یعنی روشنی ایک لاکھ چھیالیس ہزار میل فی سیکنڈ کی رفتار سے حرکت کرتی ہوئی کئی روشنی کے سالوں میں ہم تک پہنچتی ہے۔ آسمان پر جو سفید سفید سے دھبے دکھائی دیتے ہیں ان کی روشنی ایک ارب چالیس کروڑ سالوں میں زمینی تک پہنچتی ہے۔ جس کہکشاں کے نواح میں ہم مقیم ہیں اس میں تین لاکھ تین ہزار ارب ستارے ہیں۔ اس کہکشاں جیسے تین کروڑ اور کہکشاں اب تک دور بین میں سے دیکھیے جا چکے ہیں۔ ایک کہکشاں سے دوسری کہکشاں تک کی مسافت بیس لاکھ روشنی کے سال ہے۔ ہم سے جو کہکشاں سب سے زیادہ دور ہے وہ ایک ہزار لاکھ روشنی کے سالوں کی مسافت پر واقع ہے۔ یہ سب کہکشاں انتہائی بڑی رفتاری کے ساتھ ایک دوسرے سے دور ہوتے جا رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے کراں کائنات کو ایک نئے منظرِ مری کی سہمی می محسوس سے دنا دلچسپی ہو سکتی ہے۔ یاد رہے کہ ما قبل تاریخ کے انسان نے سورج چاند وغیرہ کو اپنے آب و ہوا سے الگ کر کے انہی ذی حیات و ذی شعور

قرار دیا تھا اور دہوتا بنا لیا تھا جو اُس کی خوشی اور غم میں شریک ہوتے تھے۔ اس کوشش نے علم اصنام کی بنیاد رکھی جو قدیم مذاہب کا ماخذ بن گیا۔ تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ علم اصنام کا خاتمہ ہو گیا تو انسان نے مثالیت اور رومانیت کے نظریات سے کائنات اور نیچر کے ساتھ اپنا شعوری اور جذباتی رشتہ بحال کرنے کی کوشش کی۔ مثالیت پسندوں نے کہا کہ کائنات با شعور ہے اس لیے اُس کے ساتھ انسان کا شعوری رابطہ قائم ہے۔ رومانیوں نے کہا فطرت زندہ ہے ذی احساس ہے اس لیے انسان اس سے جذباتی تعلق قائم کر سکتا ہے۔ ہمارے دور کے مثالیت پسندوں نے توانائی کی لہروں کو روحانی اور ذہنی کہنا شروع کر دیا ہے تاکہ اس کے ساتھ انسان کے قلبی تعلق کو برقرار رکھا جاسکے۔ جدید ہیئت کے انکشافات کے پیش نظر اس بات کو تسلیم کرنا نہایت مشکل ہے کہ یہ بے کراں کائنات انسانی ذہن کی پیداوار ہے یا اس کے پس پردہ کوئی ذہن یا موضوع کارفرما ہے جو انسانی موضوع یا ذہن سے واحد الاصل ہے۔ اس طرح علم ہیئت کی ترقی کے ساتھ مثالیتی مابعد الطبیعیات فرسودہ ہو چکی ہے لیکن اخلاقی مثالیت بلاشبہ باقی و برقرار ہے۔ سائنس خواہ کتنی ترقی کر جائے قدریں اور نصب العین اس کے دائرہ تحقیق سے خارج ہی رہیں گے اور ان کی ترجیحی کا حق فلاسفہ کو پہنچتا رہے گا۔ اتنا ضرور ہے کہ یہ قدریں اور نصب العین سائنس کے انکشافات کی روشنی میں معاشرہ انسانی کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ بدلنے رہیں گے کہ ان کی ازلیت وابدیت کا تصور مثالیتی مابعد الطبیعیات کے ساتھ دم توڑ چکا ہے۔

یہ ایک تلخ حقیقت ہے جس کا اعتراف کیے بغیر جارہ نہیں کہ مثالیتی مابعد الطبیعیات کے خاتمے سے انسان کا قلبی رشتہ کائنات سے منقطع ہو چکا ہے اور وہ اپنے آپ کو تنہا محسوس کرنے لگا ہے۔ سارتر کا نظریہ موجودیت اسی عذاب ناک احساس تنہائی کی ترجمانی کرتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اس ذہنی و جذباتی صدمے کا نتیجہ سنک اور یاسیت ہی کی صورت میں نکلے۔ حقیقت پسند طبائع نے نئی صورت حالات کو قبول کر کے مثالیتی ماورائیت سے قطع نظر کر لی ہے اور کسی حقیقت کبریٰ سے شعوری یا جذباتی رشتہ قائم کرنے کے بجائے اسی ننھے منے سیارے میں مسرت و طمانیت کے حصول کی کوشش شروع کر دی ہے کہ یہی نوع انسان کا اصل مقدر ہے۔

نو فلاطونیت

فلاطون اور ارسطو کے مابعد الطبیعیاتی نظریات میں فلسفہ یونان معراج کمال کو پہنچ گیا تھا۔ ارسطو نے اپنے استاد کی مثالیت پر معرکہ آراء نقد لکھا تھا جس سے مثالیت ہندی میں حقیقت ہندی کا رجحان پیدا ہوا۔ لیکن سیاسی زوال اور معاشی بدحالی کے باعث اس رجحان کو بہتے کے مواقع نہ مل سکے اور ارسطو کی ذات پر فکر یونان کا ایک درخشاں دور ختم ہو گیا۔ بریکلیز کے عہد زریں کے بعد جلد ہی سارنا والوں نے ایتھنز کو فتح کر کے اس کی آزادی کا خاتمہ کر دیا تھا لیکن سبارنا والے بھر حال یونانی تھے۔ ان کے عہد تسلط میں ایتھنز والوں کو ایک حد تک فکر و نظر کی آزادی میسر تھی۔ کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ فنب شاہ مقدونیہ نے جنگ قبرونیہ میں یونانی ریاستوں کی متحدہ فوج کو شکست فاش دے کر انہیں اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ سکندر کی وفات کے بعد بھی اہل یونان بدستور باہمی نزاعوں اور سازشوں میں محو رہے حتیٰ کہ رومۃ الکبریٰ کے غلبے نے انہیں ابدی غلامی کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔ تنزل و ادبار کے دور میں اقوام تصوف سے رجوع لاتی ہیں۔ چنانچہ اہل یونان نے اس عہد اغطاط میں باطنیت اور تصوف کا دامن تھاما لیکن جس تصوف کی طرف وہ متوجہ ہوئے وہ کوئی ملکی مکتب عرفاں نہیں تھا بلکہ ان عقاید و افکار کا ماغوبہ تھا جو سکندر اعظم کے سپاہی کلدانیہ۔ بابل۔ مصر اور ایران و ہند سے اپنے ساتھ لائے تھے۔ جہاں اہل یونان نے ان ممالک سے علم ہیئت کے اصول اور مساحت و ہندسے کے مبادیات سیکھے تھے وہاں شعر و سیمائے بابل۔ نیر نجات کلدانیہ اور عرفان ہند و ایران کی تحصیل بھی کی تھی۔

سکندر اعظم فلسفے کا شیدائی تھا اور ارسطو کا شاگرد تھا لیکن وہم پرستی کی یہ حالت تھی کہ کلدانی فال گیروں اور کاہنوں کی ایک جماعت اپنے ساتھ رکھتا تھا اور ہر مہم کے آغاز میں ان سے استصواب کرتا تھا۔ یونان کی عقلیت اور مشرق کے تصوف و عرفان کے امتزاج کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں اہل مغرب کو متصوفانہ افکار نے متاثر کیا وہاں اہل مشرق نے بھی اپنے مذہبی عقاید کی تاویل کر کے انہیں فلسفیانہ نظریات پر لٹھائے کی کوشش شروع کی جس سے علم کلام کی داغ بیل ڈالی گئی۔ اس تاثر و تاثر کا سب سے بڑا مرکز سکندریہ کا شہر تھا جسے سکندر کے ایک جرنیل بطلمیوس نے مصر کا دارالحکومت بنا لیا تھا۔ اس کے جانشینوں کے زیر نگیں سکندریہ کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہو گئی۔ مہذب دنیا کے ہماء ممالک کا مال

تجارت بری و بحری راجتوں سے اس شہر میں آتا تھا۔ ایران۔ ہندوستان اور عرب کے تاجروں نے شہر کے مضافات میں اپنی اپنی بستیاں بسا لی تھیں۔ دن رات کے میل جول اور ربط ضبط سے مختلف اقوام و مذاہب کے لوگ وسیع النظر اور فراخ مشرب ہو گئے اور بے تکلف ایک دوسرے کی مذہبی مجالس میں شرکت کرتے تھے اور ایک دوسرے کے تیوہاروں کو مل کر دھوم دھام سے مناتے تھے۔ بطلمیوس ثانی نے سکندریہ میں شہرہ آفاق میوزیم کی بنیاد رکھی جس میں ایک عظیم الشان کتب خانہ بھی قائم کیا گیا۔

اس میوزیم میں یونان۔ روم اور شام کے اہل علم کے علاوہ جو بلینی تہذیب و تمدن کی نمائندگی کرتے تھے ہندوستان اور ایران کے علم دوست تاجر بھی آپس میں مل بیٹھتے تھے اور مذہبی اور فلسفیانہ موضوعات پر تبادلہ خیال کرتے تھے۔ اس بات کے تاریخی شواہد موجود ہیں کہ ہندوستان کے سینکڑوں بدھ اور جین بھی ان مباحثوں میں حصہ لیتے تھے۔ ان کے علاوہ فلسطین کے یہودی اخبار تھے جو سب کو حقارت کی نظروں سے دیکھتے تھے لیکن اس کے باوجود اپنی کتب مقدسہ کا ترجمہ یونانی زبان میں کر رہے تھے۔ عیسائیت کو شروع شروع میں یہودیت ہی کی ایک شاخ سمجھا جاتا تھا لیکن مسیحی اولیاء قدیم بت پرست اقوام کے قصص کو اپنے مذہب میں جذب کر کے اسے عالمگیر رواج و قبول بخشنے کا خواب دیکھ رہے تھے۔

یونان میں افلاطون اور ارسطو کے قائم کیے ہوئے مکاتب میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری تھا لیکن مروری زمانہ سے ان کے بانیوں کی تعلیمات میں بہت کچھ تحریف والحاق واقع ہو چکا تھا اور ان مدرسوں کا رجحان تشکیک کی جانب ہو گیا تھا۔ پہلی صدی بعد از مسیح میں ایک طرف ایران کے متہرست کی رسم گیر ترویج ہوئی دوسری لٹا غورس کی عرفانی تعلیمات کا احیاء عمل میں آیا جسے نو فیتاغورسیت کا نام دیا گیا۔ اس میں ناسخ ارواح۔ نقشب و ریاضت اور نظریہ فصل و جذب پر خاص طور سے زور دیا جاتا تھا۔ متہرا (مہر ' آفتاب) سورج دیوتا تھا۔ اس کے پجاری آسے شفیع و منجی سمجھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ متہرا کی سفارش سے اپورا مزدا کشمکروں کو بخش دے گا۔ شفیع کا یہ تصور یہودیوں نے ایران قدیم سے مستعار لیا تھا۔ وہ اسے مسیحا کہتے تھے۔ اسلام میں بھی تصور مسیح موعود کی صورت میں ظاہر ہوا۔ عیسائیوں نے جناب مسیح کو منجرا کی جگہ اپنا شفیع سمجھنا شروع کیا اور متہرست سے کرسس کا تیوہار بھی مستعار لیا۔ مشرقی مذاہب کے مقابلے میں فلاسفہ یونان و روم نے بھی اپنے عقائد و فکر کو مذہبی بنیادوں پر منظم کرنے کی کوشش کی۔ رواقیین نے اس رجحان کو خاص طور پر تقویت دی۔ ان میں ہوسی دونیس قابل ذکر ہے۔ بعض مورخین فلسفہ نے نو فلاطونیت کا آغاز اسی کی ذات اور تعلیم سے کیا ہے۔ فرینک ٹولی کہتے ہیں :

"افلاطون اور ارسطو کے علم فلسفے کا رجحان روحانیت کے واسطے سے مدبیب کی طرف ہو گیا تھا۔ رواقیین کائنات کو نظام غائی سمجھتے تھے اور اس بات

کی دعوت دیتے تھے کہ انسانی ارادے کو کائناتی ارادے کے تحت رکھنا ضروری ہے تاکہ کائنات کی غایت کی تکمیل ہو سکے۔ اس مذہبی تحریک کو اس وقت تقویت پہنچی جب سکندر اعظم کے بعد یونانیوں کو کلدانیوں۔ مصریوں اور یہودیوں سے میل جول کے مواقع ملے۔ سکندریہ کے شہر کو بین الاقوامی حیثیت حاصل تھی اسی شہر میں فیثاغورس کے افکار پر ایک عالمگیر مذہب کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی گئی اور افلاطون کے فلسفے کو مذہبی رنگ دے کر با اس کے مذہبی رنگ پر مشرقی تصوف کا پیوند لگا کر نو فلاطونیت کی بنیاد رکھی گئی۔“

نو فلاطونیت کے آغاز و ارتقاء کا تاریخی جائزہ لینے سے پہلے اس مذہبی رجحان کے دو مشہور ترجمانوں فلو یہودی اور سکندر افرو دیسی کا ذکر از بس ضروری ہے کہ انہیں فلاطینوس کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔

فلو یہودی ۳۰ ق۔ م سے لے کر ۵۰ ق۔ م تک سکندریہ میں مقیم رہا۔ اس کا بھائی سکندریہ سے روم کو مال تجارت برآمد کرتا تھا۔ فلو اس وفد کا رئیس تھا جسے یہودیوں نے شہنشاہ روم کالی گولا کے دربار میں بھیجا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ یہودیوں کے مذہبی عقاید اور فلاسفہ یونان کے افکار دونوں ازلی و ابدی صداقت کے حامل ہیں۔ اپنے مذہب کی اولیت اور عظمت کے ثابت کرنے کے لیے اس نے یہ دعویٰ کیا کہ افلاطون اور ارسطو جناب موسیٰ کے پیرو تھے اور تورات کی تعلیمات سے فیض یاب ہوئے تھے یہی وجہ ہے کہ بقول فلو تورات کی تعلیم اور ان کے فلسفے میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے۔ اس نے فلسفہ و مذہب یا عقل و نقل کی تطبیق کی کوشش کی۔ اس کی پیروی میں بعد میں عیسائی اور مسلمان متکلمین نے بھی اپنے اپنے مذہبی اصولوں کی تاویل کی کہ ان کی نوئیک فلسفہ یونان کے مسہت مسائل سے کی تھی۔ اسی طرح فلو یہودی کو علم کلام کا ابوالآباء سمجھا جا سکتا ہے۔ اس نے نکوین کائنات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگس (لغوی معنی: کلمہ۔ نظم۔ نثر) خدا اور کائنات کے درمیان وہ ضروری واسطہ ہے جس کے بغیر کائنات کی تخلیق ممکن نہیں تھی۔ لوگس کا لفظ ہیریقلیتس یونانی نے عقل کل کے مفہوم میں پہلے بھل استعمال کیا اور کہا کہ یہ ہمہ گیر حرکت و بیجان کائنات میں شمولیت کر سہت کہے ہوئے ہے۔ اناکسا غورس نے اس واسطے کو عقل اول کا نام دیا ہے اور اسے عالمگیر ذہن کہہ کر بڑی مخاطب کیا ہے جو کائنات میں توافق و تسامع کو برقرار رکھتا ہے۔ یاد رہے کہ یہودیہ میں اسلام کی طرح خدا کا تصور شخصی ہے ورحمہ فادر مضیق ہے جو صرف ”کن“ کہنے سے اشیاء کو عدم سے وجود میں لا سکتا ہے۔ فلاسفہ یونان کی اکثریت اس بات کی قائل تھی کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی۔ اس لیے فلو یہودی نے لوگس کا سہارا لیا اور اپنے مذہبی عقیدے کو فلسفیانہ استدلال پر قربان کر دیا۔ مزید برآں فلو یہودی نو فیثاغورسیت کے اس نظریے سے متاثر ہوا تھا کہ مادہ شر کا مبداء ہے اور خدا خیر کا۔ مادہ آلابش ہے

اس لیے اس سے اجتناب ضروری ہے۔ یہ خیال بھی یہودیت کی تعلیم کے منافی ہے کیوں کہ اس میں دنیا کی لذتوں سے متمنع ہونے کی دعوت دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں فلو استفراق اور مراقبے کی اہمیت کا قائل تھا۔ یہ خیالات بعد میں فلاطینوس کے فلسفے میں داخل ہو گئے۔

سکندر افروڈیسی یونانی الاصل تھا ۱۹۸ء سے ۲۱۱ء ب۔م تک وہ ایتھنز میں درس دیتا رہا۔ اسے اپنے زمانے میں شارح ارسطو کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا ارسطو کی دوسری کتابوں کی طرح سکندر نے اس کے رسالہ "روح کی شرح" بھی لکھی جو بے حد مقبول ہوئی۔ عربوں میں اس کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ اس کا بار بار عربی میں ترجمہ کیا گیا اور متعدد عرب علماء نے اس پر سیر حاصل حواشی تحریر کیں۔ اور اس کے ملخص قلم بند کیے حتیٰ کہ بقول اولییری اس کی نفسیات تمام عربی فلسفے کا سنگ بنیاد قرار پاؤں۔ اس شرح میں سکندر نے ارسطو کے نظریات کی ترجمانی مذہبی رنگ میں کی تھی اور ارسطو کے "محرك غير متحرك" کو الوہیت کا جامہ پہنایا تھا۔ علاوہ ازیں اس نے کہا کہ ارسطو انسانی روح کو غیر فانی سمجھتا ہے۔ ارسطو کے ایک اور شارح تھی میسٹیس نے سکندر کے ان خیالات کی تردید میں ایک رسالہ لکھا اور اس پر الزام لگایا کہ اس نے ارسطو کے متن کو ایسے ذاتی معنی پہنا دیے ہیں جو اس سے متبادر نہیں ہوتے چونکہ زمانے کا رجحان عقلیت کے بجائے باطنیت اور مذہبیت کی طرف تھا اس لیے تھی میسٹیس کے اعتراضات کو نظر انداز کر کے لوگوں نے سکندر کی ترجمانی کو صحیح سمجھ کر قبول کر لیا۔ سکندر افروڈیسی کی اس شرح نے نو فلاطونیت کی تشکیل میں اہم حصہ لیا۔

فلاسفہ یونان خدا کے شخصی تصور سے نا آشنا تھے جبکہ افلاطون کے "محض" اور "ارسطو کے محرك لامتحرك" کو ان معنوں میں خدا نہیں کہا جاسکتا۔ خدا کا شخصی تصور جو بعد میں عیسائیوں اور مسلمانوں میں شائع ہوا اس سے پہلے یہودیوں نے پیش کیا تھا۔ قدیم زمانے میں یہودی دوسری بت پرست اقوام کی طرح بت پرست تھے۔ جب بابل اور اشوریا کے بے در بے حصنوں نے ان کی بساط سلطنت الٹ دی تو مصائب و آلام کے اس دور میں انہوں نے ایک قبائلی دیوتا یہواہ کو خداوند کائنات سمجھنا شروع کیا۔ یہواہ کی جو تصویر عہد نامہ قدیم میں دکھائی دیتی ہے وہ ایک ملی اور قوی خدا کی تصویر ہے جو اپنے بندوں کو ڈراتا دھمکتا ہے۔ عادل اور دغاں میں ان کے خیموں پر اترتا ہے اور دعوہیں کے سنوں بن کر ان کے آگے آگے چلتا ہے۔ فلاسفہ یونان مذہباً کثرت پرست تھے۔ افلاطون اور ارسطو بھی جن کے نظریات میں ایک عالمگیر اصول اول کی جھلک دکھائی دیتی ہے اپنے مادی دیوتاؤں کو مانتے تھے۔ ارسطو ستائیس سے باون دیوتاؤں کا قائل تھا۔ افلاطون کے ملاحہ میں بھی کئی دیوتاؤں کا ذکر آتا ہے۔ سرور زمانہ سے جب فلاسفہ محض شرح و ترجمانی تک محدود ہو کر رہ گیا تو لوگوں نے فلاسفہ قدیم کی اصل تعلیمات کی طرف رجوع کرنا ترک کر دیا۔ افلاطون کی اکیڈمی میں کھلم کھلا تشکیک کی رسم

دی جانے لگی۔ اسی طرح ارسطو کے شارحین اس کے افکار کی تاویل کر کے ان کی تطبیق رائج الوقت نظریات سے کرنے لگے۔ ان لوگوں میں سکندر افروڈیسی کی شرح سب سے زیادہ مقبول ہوئی۔ اس نے ارسطو کے رسالے روح کی جو مذہبی ترجمانی کی تھی وہ دنیائے علم میں حرف آخر سمجھی جانے لگی۔ اس کے بعد اپنی رشد کے زمانے تک کسی فلسفی نے ارسطو کی اصل تعلیمات کو معرض بحث میں لانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب روح عصر تصوف و عرفان کی دعوت دے رہی تھی۔ ایک طرف تو فیثاغورسی مشرق مذاہب اور فیثاغورس کے نظریات کی آمیزش سے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھنے کی فکر میں تھے دوسری طرف متہرست چاروں طرف سرعت سے پھیلنا جا رہا تھا۔ عیسائیت کی اشاعت بڑے جوش و خروش سے کی جا رہی تھی۔ عیسائیت میں عوام کے لیے نئے ہتھکنڈے کا سامان تھا کیونکہ اس نے شریعت موسوی۔ ختنہ اور سبت کو منسوخ کر کے بت پرستوں کے رسوم و شعائر اخذ کر لیے تھے اور روایتین کے عالمگیر اخوت کے اصول کو اپنا لیا تھا۔ یونانی اور رومی فلاسفہ کو بخوبی معلوم تھا کہ اس نئے مذہب کا مقابلہ کرنا بڑا کٹھن ہے اس لیے انہوں نے قدماء کے فلسفیانہ افکار اور مشرق کے صوفیانہ اصولوں کے امتزاج سے ایک ایسا مذہب مرتب کرنے کی اضطرابی کوشش کی جو عیسائیت کا سدباب کر سکتا۔ اسی کوشش کا دوسرا نام فلسفہٴ نوفلاطونیت ہے جسے کلبرٹ مرے مذہب یونان کے آخری مرحلے سے تعبیر کرتا اور جسے شمس فلسفہٴ یونان کی آخری اضطرابی کوشش قرار دیتا ہے جو مشرق تصوف و عرفان کے خلاف کی گئی اور ناکام رہی۔ اس کشمکش میں فتح بالآخر عیسائیت ہی کی ہوئی لیکن جس طرح یونان کی روح تمدن نے رومی فاتحین کو مسخر کر لیا تھا اسی طرح نوفلاطونی نظریات عیسائیوں کے فکر و نظر میں ایسے ذخیل ہوئے کہ آج ان کے تار و پود کو ایک دوسرے سے علیحدہ کیا جائے تو عیسائیت کا وجود باقی نہیں رہے گا۔

فلاطینوس ۴۰۴ء یا ۴۰۵ء میں مصر کے ایک شہر لکوپالس میں پیدا ہو۔ وہ رومن نژاد تھا اور ایران کے مشہور مجدد مذہب مانی کا ہم عصر تھا۔ اس کے شاگرد فرموزیوس نے اس کی ایک مختصر سی سوانح حیات لکھی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے اوائل عمر میں تحصیل علم کے لیے سکندریہ بھیج دیا گیا جہاں اس نے امونیس سکس سے تعلیم پائی۔ بعض اہل تحقیق کا خیال ہے کہ نوفلاطونیت کا بانی بھی سکس ہے۔ فلاطینوس نے صرف اتنا کیا کہ اس کی تعلیمات کو قلم بند کر لیا جیسے افلاطون نے اپنے استاد سقراط کے افکار کو اپنے مکالمات میں محفوظ کر لیا تھا۔ سکس نے حوائی میں عیسوی مذہب قبول کر لیا تھا لیکن بعد میں اسے ترک کر دیا اور اس کے خلاف تفریبیں کرنے لگا۔ شاید اسی وجہ سے فلاطینوس اور اس کے شاگرد شروع ہی سے عیسائیت کی عداوت کو اپنا فرض اولین سمجھتے تھے۔ سکندریہ میں فلاطینوس کو ایران اور ہندوستان کے باشندوں سے میل جول کے مواقع ملتے رہے۔ یہ لوگ اکثر تجارت ہیشہ نہیں۔ فلاطینوس کی ذلی خواہش بھی کہ وہ ایران اور ہندوستان جا کر

وہاں کے حکماء سے استفادہ کر کے اتفاق سے انہی دنوں شہنشاہ رومگروہاں دوم نے ایران پر فوج کشی کی۔ اس موقع کو غنیمت جان کر فلاطینوس اس کی فوج میں بھرتہ ہو گیا لیکن زیادہ دن نہیں گزیرے پائے تھے کہ شہنشاہ گاردیاں کو قتل کر دیا گیا اور فلاطینوس نے بھاگ کر انطاکیہ میں پناہ لی۔ وہاں کچھ مدت قیام کرنے کے بعد وہ روم چلا گیا اور وہاں اپنی درس گاہ قائم کی۔ اس کی صحت اکثر بخدوش رہتی تھی لیکن اس کی شخصیت میں بلا کی کشش تھی۔ اس کے عادات و خصائل ایشیائے مستشرقہ و رفتہ تھے کہ جو شخص چند دنوں کے لیے اس کے حلقہ تدریس میں شامل ہو جاتا وہ عمر بھر کے لیے اس کا گرویدہ ہو جاتا تھا۔ فلاطینوس طبعاً تنہائی پسند تھا اور ہمیشہ تہمت و تفکر میں ڈوبا رہتا تھا۔ یہی استغراق بعد میں اس کے مسلک کا لازمی جزو بن گیا۔ فلاطینوس کی خوش قسمتی سے اس کی ذات کے گرد قابل شاگردوں کا جھگڑا ہو گیا تھا جن میں امیلوس۔ اسٹوکیس اور فروریوس نے شہرت حاصل کی۔ فلاطینوس کو اپنے عقاید و افکار کی اشاعت میں نمایاں کامیابی ہوئی حتیٰ کہ شہنشاہ روم گیلٹس اور اس کی ملکہ سلونیا نے بھی اس کے مداحوں کی صف میں شامل ہو گئے۔ فلاطینوس کی دلی آرزو تھی کہ وہ کہینیا میں ایک شہر ”فلاطون آباد“ کے نام سے بسائے جہاں اس کے پیرو اور ہم خیال باہم مل جل کر زندگی گزاریں اور جہاں ایک دارالمصنفین بھی کھولا جائے۔ شہنشاہ اور اس کی ملکہ نے اس تجویز کا خیر مقدم کیا لیکن فلاطینوس کی زندگی نے وفات کی اور یہ خواب سرسبز تعبیر نہ ہو سکا۔ فروریوس نے فلاطینوس کے ۵۰ رسائل کو چھ چھ کی ”اینڈز“ لغوی معنی : نو۔ میں تقسیم کیا۔ ۹ کے عدد کو فیثاغورس کے مسلک میں مقدس و کامل سمجھا جاتا تھا اس لیے بطور تبرک و تفاؤل یہ ترتیب عمل میں آئی۔ ان رسائل کی جو تہی ابتداء میں روح کے مسئلے پر بحث کی گئی ہے اور اس کا ایک حصہ (ساتواں رسالہ) بقائے روح کی بحث کے لیے وقف کیا گیا ہے۔ اس کا شمار فلاطینوس کے اہم ترین رسائل میں ہوتا ہے۔ فلاطینوس کے رسائل میں رطب و یابس بہت ہے لیکن صوفیانہ اور ادبی نقطہ نظر سے بعض مقامات ایسے اعلیٰ و ارفع ہیں کہ بقول برٹرنڈ رسل ”ذوقِ جاہل کے لحاظ سے دنیائے ادب میں صرف دانتے کی ”فردوس“ کے کچھ حصے ہی ان کے مقابلے میں پیش کیے جا سکتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ یہ بھی فلاطینوس ہی سے محفوظ ہیں۔“

فلاطینوس کی وفات کے بعد اس کے شاگرد فروریوس نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس سے نو فلاطونیت کا دوسرا دور شروع ہوا۔ فروریوس بنوئی ۔۔۔ ب۔ م) کا اصل نام مالغوس تھا اور وہ سامی النسل تھا۔ وہ فلاطینوس کے بعض مقدمے میں تھا بلکہ اس نے اپنے نامور استاد کی تعلیمات میں اضافے بھی کئے۔ برٹرنڈ رسل کے خیال میں اس نے فلاطینوس کے افکار کو مائیکالطینیائی رنگ دیا جو اس کے استاد کی تحریروں سے نہیں جھلکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فلاطینوس کی یہ نسبت فثاغورس سے زیادہ متاثر ہوا تھا۔ علاوہ ازیں فروریوس نے فلاطونیت میں ارسطو کی مصلحت کو

داخل کیا اور اس کی تعلیمات کو فلاطینوس کے عقاید میں گھلا ملا دیا۔ اس کا علمی اقدام تاریخی لحاظ سے بڑا اہم ہے کیونکہ دور عباسیہ کے عرب حکماء کے پاس افلاطون اور ارسطو کی جو تعلیمات سربانی ترجموں کے ذریعے سے پہنچیں وہ فرفوریوس کے اسی نظریے کی حامل تھیں کہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات میں کسی قسم کا بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ فلاطینوس نے ارسطو کے مقالات عشرہ پر سخت تنقید کی تھی۔ فرفوریوس اور اس کے متبعین نے دوبارہ ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ مسلمانوں کی طرح بلکہ ان کی پیروی میں دور وسطیٰ کے عیسائی متکلمین نے اپنے فکر و نظر کی بنیاد اشراقیت اور مشائیت کی اسی مفاہمت پر استوار کی تھی۔

فرفوریوس کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ اس نے ارسطو کی 'قانون' کی تفسیر لکھی تھی۔ وہ اپنے استاد سے زیادہ رہبانیت پر زور دیتا تھا اور اس معاملے میں متشدد تھا۔ مانی کی طرح اس کا خیال تھا کہ تزکیہ نفس کے لیے گوشت خوری اور اختلاط جنسی کا ترک لازم ہے۔ لیکن اس نے مانی کے اس عقیدے کی تردید کی کہ خواہش شر کی تخلیق کرتی ہے اس لیے ترک خواہش ہی سے روح نجات پا سکتی ہے۔ عیسائیت کے رد میں اس نے بہت کچھ لکھا۔ اس کے خیال میں عیسائیوں کی کتب مقدسہ الہامی نہیں ہیں بلکہ چند کم علم لوگوں کی تالیفات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعد میں عیسائی حکومتوں نے بارہا فرفوریوس کی کتابوں کو نذرِ آتش کیا۔

فرفوریوس کا ایک شاگرد جملیقس تھا جس نے افلاطون اور ارسطو کی کتابوں پر محققانہ شرحیں لکھیں جو اب نایاب ہیں۔ تحصیل علم سے فارغ ہو کر وہ اپنے وطن شام کو چلا گیا اور وہاں نوفلاطونیت کا درس دینے لگا۔ اپنے استادوں کی طرح آئے بھی فیثاغورس کے افکار میں گہرا شغف تھا اس موضوع پر اس نے رسالے بھی تالیف کیے۔ فیثاغورس کے نظریات نے اس کے نوفلاطونی عقاید کو متاثر کیا۔ وہ مافوق الطبع پر اعتقاد رکھتا تھا۔ فیثاغورس کی طرح وہ مادے کو شر کا مرکز و محور خیال کرتا تھا اور ترک لذات پر زور دیتا تھا۔ اس نے عیسائیوں کے اس عقیدے کی سخت مخالفت کی کہ خدا نے جنابِ مسیح کے جسم میں حلول کیا تھا۔

مرور زمانہ سے نوفلاطونی نظریات میں تحریف ہوتی گئی اور اس میں توہمت اور خوارقِ عادات کا شمول ہو گیا۔ نوفلاطونیت کا آخری علم بردار پروقلس بازنطینی (۱۵۰ تا ۲۸۵ء) کو سمجھا جاتا ہے۔ اس نے ہونانیوں کی کثرت پرستی کے جواز میں کتابیں لکھیں۔ وہ عیسائیت سے سخت متنفر تھا اور ساری عمر اس کے خلاف تقریریں کرتا رہا اس لیے اسے نوفلاطونیت کا مبلغ کہنا چاہیے۔ اس کے بعد کوئی قابلِ ذکر نوفلاطونی بیدار نہیں ہوا۔ جو نوفلاطونی نظریات شام کے عیسائیوں اور مسلمانوں تک پہنچے اور جنہیں صوفیہ نے اپنا ہوا۔ اکثر و ستر بروقلس کے نظریات ہی تھے۔

۵۲۹ء میں۔ ہنساہ جستین نے ہونانی فلسفے کی تدبیریں کو ممنوع قرار دیا اور تمام مدرّسین کو ڈر دئے۔ نوفلاطونی حکماء بھاگ کر ایران چلے گئے جہاں خسرو

انوشروان نے ان کی بڑی خاطر تواضع کی اور گندیشاپور کے طبی مدرے میں انہیں تدریس کا کام تفویض کیا لیکن یہ فلاسفہ نئے ماحول سے برگشتہ خاطر ہو کر واپس چلے گئے۔ اور بقول برٹرنڈ رسل "گمنامی کے گہرے میں غائب ہو گئے۔"

فلاطینوس کے فلسفے کا سنگ بنیاد 'عجلی' کا تصور ہے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ ذات احد سے بتدریج عقل - روح - روح انسانی اور مادہ کا نزول ہوتا ہے۔ تعمق و تفکر کے طفیل روح انسانی مادے کے تصرف سے آزاد ہو کر دوبارہ اپنے مبداء حقیقی سے جا ملتی ہے۔ اسے صعود (اوپر جانا) کہتے ہیں۔ عربی زبان میں اس نظریے کو فصل و جنب (ذات احد سے جدا ہو کر دوبارہ اس میں جنب ہو جانا) کہتے ہیں۔ فلاطینوس کی تثلیث ذات احدیت - عقل - روح پر مشتمل ہے اور عیسوی تثلیث ہے سے مختلف ہے۔ عیسوی تثلیث کی طرح اس کے ارکان کا مقام ایک جیسا نہیں ہے۔ ذات احد سب سے ارفع و اعلیٰ ہے۔ اس کے بعد عقل کا مقام ہے اور اس کے بعد روح کا درجہ ہے۔ اس تثلیث کے تیسرے رکن یعنی روح سے آفتاب - قدر اور دوسرے اجرام فلکی کا ظہور ہوا۔ روح سے انسان کی روح علوی ہوئی۔ انسانی روح جب مادے کی طرف مائل ہوئی تو وہ اپنے مقام سے گر گئی اور روح سفلی کا نام پایا۔ مادے کے تصرف سے نجات پانے کے لیے وہ بیہم کشمکش کرتی ہے اور اپنے مبداء حقیقی کی طرف پرواز کر جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے۔ اس بے قراری کو فلاطینوس نے عشق کا نام دیا جو بعد میں ابن سینا کے تصور عشق اور صوفیہ کے عشق حقیقی کی صورت میں نمودار ہوا۔ پرواز یا صعود کی کوشش میں روح انسانی کو ناکامی ہو تو اسے کسی دوسرے آدمی یا جانور کے جسم میں حلول کرنا پڑتا ہے اور مادے کی آتش سے آزاد ہو جائے تو وہ روح کل میں جنب ہو کر نشاط جاوداں کی حق دار ہو جاتی ہے۔

نظریہ 'عجلی' کی وضاحت کرتے ہوئے فلاطینوس نے آفتاب کی تمثیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذات احد سے عقل اور روح کا بہاؤ ایسے ہوتا ہے جیسے آفتاب سے نور چھلک پڑتا ہے لیکن جس طرح نور کے انعکاس سے سرچشمہ آفتاب متاثر نہیں ہوتا ایسے ہی عقل کے بہاؤ سے ذات احد اثر پذیر نہیں ہوتی۔ مادہ وہ تاریکی ہے جہاں آفتاب حقیقت کی شعاعیں نہیں پہنچنے پاتیں۔ کائنات کی تمام اشیاء کا پیولی بھی مادہ ہے۔ روح اسے صورت شکل عطا کرتی ہے۔ انسان کی روح علوی کا رابطہ روح کل سے بدستور قائم رہتا ہے۔ روح سفلی جو مادے سے قریب تر ہے گناہ کا سرچشمہ اور ہوا و ہوس نفسانی کا مرکز ہے۔

اس مابعد الطبیعیات سے جو دستور اخلاق مرتب کیا جاسکتا ہے وہ ظاہر ہے۔ جب مادہ شر اور گناہ کا مرکز ٹھہرا تو بدیہی طور پر اس سے کنارہ کش ہونا نکتہ گناہ کہ روح انسانی پاک اور سبز ہو کر روح کل کی طرف پرواز کر سکے۔ نتیجہً ہر ایک

نوافلاطون کا فرض اولیٰ یہ ہوگا کہ وہ عالم حواس سے منہ موڑ کر شبانہ روز مراقبے میں غرق رہے تاکہ اس کی روح میں پرواز کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ اس طرح نوافلاطونیت اخلاق و عمل میں زاویہ نشینی اور رہبانیت کی تلقین کرتی ہے۔ فلاطینوس مرنے دم تک اپنے عقاید پر کاربند رہا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ مراقبے کی حالت میں اسے کئی بار روح کل میں جذب ہونے کا تجربہ ہوا لیکن از خود رفتگی کی یہ کیفیت گریز پا ثابت ہوئی اور مادے کی کشش نے روح کو دوبارہ عالم سفلی میں کھینچ لیا۔ شاید اسی بنا پر فلاطینوس کی موت کے بعد اس کے پیروؤں نے یہ کہنا شروع کیا کہ اسے الہام ہوتا تھا اور اس سے معجزات کا صدور بھی ہوا تھا۔ ایک مرتبہ ایک مصور نے فلاطینوس کی تصویر کھینچنے کی خواہش کی۔ فلاطینوس نے انکار کرتے ہوئے کہا میرا جسم میرے وجود کا ایک غیر اہم حصہ ہے اس کی تصویر کھینچنا بے سود ہے۔

بعض اہل علم نے یہ -وال آٹھایا ہے کہ آخر فلاطینوس کے مسلک کو نوافلاطونیت کا نام کیوں دیا گیا ہے اور افلاطون کے افکار سے اس کا رابطہ تعلق کیا ہے؟ بات یہ ہے کہ صحیح معنوں میں نوافلاطونیت کو افلاطون کے فلسفے کا احیاء نہیں کہا جاسکتا۔ کیوں کہ اس میں افلاطون کے فلسفے کا صرف وہ پہلو پیش کیا گیا ہے جس کا تعلق اشراق - تصوف اور خوارق عادات سے ہے "افلاطون کی تعریروں سے نظریہٴ امثال - مکالمہٴ فیدو کے متصوفاانہ افکار - مکالمہٴ جمہوریہ اور سمپوزیم سے عشق کی بحث ماخوذ ہے اور افلاطون کی سیاسی دلچسپیوں - خیر کی مختلف صورتوں کی بحث - اس کے ریاضیاتی افکار - اس کے اسلوب کی شگفتگی اور ڈرامائیت کو فلاطینوس نے نظر انداز کر دیا ہے۔" اپنی عمر کے اواخر میں افلاطون فیثاغورس کے نظریات سے بڑا متاثر ہوا تھا حتیٰ کہ اس نے فیثاغورس کا نظریہٴ اعداد بھی اخذ کیا اور اخلاق میں اسی کی طرح رہبانیت اور گوشہ نشینی کی طرف مائل ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کے مکالمات میں وہ فلسفیانہ مسائل کو عقلی استدلال کی روشنی میں دیکھنے کی بجائے ان کی وضاحت کرتے ہوئے استعاروں اور اساطیر سے کام لیتا ہے۔ فلاطینوس نے فلسفہٴ افلاطون کے اسی اشراقی پہلو کو اس کی تعلیم کا اصل اور حاصل سمجھا اور اس پر مشرق باطنیت کا بیونہ لگا کر فہم نوافلاطونیت کی تشکیل کی۔ فلاطینوس کا تجلّی کا نظریہ بھی افلاطون سے ماخوذ ہے۔ افلاطون نے ذات احد کو خیر محض یا حسن ازل کا نام دیا تھا۔ اس کے خیال میں خیر اور حسن کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کہا جاسکتا۔ ذات احد لامحدود اور مطلق محض ہے۔ انسانی عقل اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ وہ کائنات سے ماوراء ہے۔ کیوں کہ اگر وہ کائنات پر عمل فرما ہوگی تو اس ماورائیت میں فرو آجانے کا۔ نظام کائنات کو برقرار رکھنے کے لیے چند ارواح ہیں جو ذات احد اور کائنات کے مابین رابطے اور واسطے کا کام دیتی ہیں۔ لوگس ان ارواح کا نمائندہ ہے جو ذات احد کی عقلی ہے اور کائنات کے مظاہر اس سے ہوتے ہیں۔ چونکہ ذات احد زمان و مکان سے بالاتر ہے اس لیے

عقل انسان کی رسانی اس تک نہیں ہو سکتی۔ البتہ نور ہامن (اشراق) سے اس کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے۔ عالم سفلی و مادی امثال کا عکس ہے سایہ ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے افلاطون نے غار کی مشہور تمثیل پیش کی۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی یہ عالم حواس محض فریب نگاہ ہے۔ حقیقی عالم وہی ہے جو امثال کا مسکن ہے۔

افلاطون ذات احد کو اس کائنات سے اس قدر بے تعلق اور ماوراء۔ معہذا تھا کہ اس کے لیے 'ایک' کا لفظ استعمال کرنا بھی نامناسب خیال کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ 'ایک' کا تصور 'کثرت' کے تصور کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی صرف 'ایک' کہہ دینے سے کثرت لازم آجاتی ہے۔ فلاطینوس نے اس عقدے کو عقلی استدلال سے حل کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ عقیدہ مان لیا کہ ذات باری ایک ہے اور کثرت سے ماوراء ہے۔ اس سوال نے اسے پریشان نہیں کیا کہ 'ایک' کثرت سے ماوراء کیوں کر ہو سکتا ہے۔ اور اگر وہ کثرت سے ماوراء ہو تو کثرت اس سے متفرع کیسے ہوگی۔ جب ذات احد اور کائنات کے مابین کسی نوع کا تعلق نہیں ہوگا تو وہ کائنات تخلیق کیسے کر سکے گا۔ اس دقت کو عقلاً رفع کرنے کے بجائے فلاطینوس نے شعراء اور صوفیہ کی طرح استعاروں سے کام لیا اور کہا کہ کائنات ذات باری سے ایسے متفرع ہوئی جیسے آفتاب سے شعاعیں یا جیسے برف سے سردی یا جیسے مکڑی سے جالا وغیرہ۔ افلاطون کی طرح فلاطینوس کے ہاں بھی انسانی زندگی کا مقصد واحد یہ ہونا چاہیے کہ وہ مادی اور حواس کی دنیا سے بے تعلق ہونے کی کوشش کرے۔ اس کوشش میں انسان کو سب سے پہلے اپنی روح علوی کو جسم اور حواس کی قید سے آزاد کرانا ہوگا۔ اس عمل کو وہ تصنیف کا نام دیتا ہے۔ اس کے بعد تفکر و تدبیر کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ جب استفراغ اور مراقبے کے طفیل روح کی توجہ عالم سفلی سے ہٹ جائے گی تو روح تفکر و تدبیر سے بھی بے نیاز ہو جائے گی اور بلا واسطہ عقل اول سے رابطہ استوار کر لے گی۔ اس مرحلے پر روح ہر وجد و کیف کی حالت طاری ہو جائے گی اور اس عالم سکون و نشاط میں اسے ذات احد کا وصال نصیب ہوگا اور وہ اس میں جذب ہو کر رہ جائے گی لیکن قید حیات میں ایسے لمحات وارفنگی گریزاں ہوتے ہیں۔ اس بحث کو شیخس نے ان انداز میں سمجھا ہے :

"نوفلاطونیت کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ انسان وجد و کیف میں ذات باری تک رسانی حاصل کر لینا ہے۔ عقل و خرد کا غرور و تصور نوفلاطونیت کا نقطہ آغاز ہے جہاں عقلی استدلال اپنی بے جا جگہ کا اعتراف کرتا ہے وہاں نوفلاطونیت وجد و حال کی مدد سے راستے کی رکاوٹوں سے گزر جانا چاہی ہے۔ یونانی فہم جس مقام تک عقل کے وسیلے سے نہ پہنچ سکا۔ نوفلاطونیت وجدان کے ذریعے وہاں تک پہنچ جانا چاہتی ہے۔ اس کے مطابق جہاں عقل

کی کوششیں ناکام رہیں وہاں والہانہ بے خودی کامیاب ہو جائے گی۔“
 مشہور مورخ گبن نے نوفلاطونیت پر یہ الزام لگایا ہے کہ ان لوگوں نے فہم
 انسانی کو ملوث کر دیا ہے وہ کہتا ہے۔

”نوفلاطونی بڑے مہنتی اور عمیق فکر کے مالک تھے لیکن انہوں نے فلسفے
 کے مقصود کو نظر انداز کر دیا اور انسانی فکر کی تربیت کرنے کی بجائے آلتا
 اسے ہکاڑ دیا۔ انہوں نے اس علم کو جو انسانی قوی سے موافقت رکھتا ہے
 فرواموش کر دیا اور اخلاقیات، طبیعیات اور ریاضیات سے قطع نظر کر کے اپنی
 تمام قوت مابعد الطبیعیاتی بحثوں اور مناظروں میں ضائع کر دی۔ اس کے بعد
 ان لوگوں نے غیر مرئی عالم کے بھیدوں کو دریافت کرنے اور افلاطون اور
 ارسطو کے ایسے نظریات کے درمیان مفاہمت کرنے پر کمر ہمت باندھی جن
 سے عامۃ الناس کی طرح یہ نوفلاطونی فلاسفہ خود بھی نا آشنائے محض تھے۔“

بعض اہل علم کہتے ہیں کہ نوفلاطونیت ہندوستان کے نظریہ آہنشد سے متاثر
 ہوئی تھی اور فلاطینوس نے تناسخ اور فریب نفس (مابا) کے تصورات اس ماخذ سے
 لیے تھے۔ لیکن اس مفروضے کی توثیق کے لیے تاریخی شواہد ہم نہیں پہنچ سکے۔ اس
 میں شک نہیں کہ نوفلاطونیت اور آہنشدوں کی تعلیم میں اقدار مشترک موجود ہیں۔
 آہنشدوں کی تعلیم بھی یہی ہے کہ پہلے آتما (انفرادی روح) کو دریافت کیا جائے اور
 پھر اسے نریمن میں فنا کر دیا جائے۔ اور برہمن یا آفاتی روح تک رسائی صرف وجدان
 سے ہی ممکن ہو سکتی ہے۔ عقل استدلالی اس کوشش میں ناکام رہے گی۔ لیکن تجلی
 کے جو مراحل نوفلاطونیت میں گنائے گئے ہیں ان کا آہنشدوں میں کہیں بھی کھوج
 نہیں ملتا۔ یہ نظریہ خود افلاطون کے فلسفے میں موجود تھا اس لیے فلاطینوس کو
 آہنشدوں سے رجوع لانے کی ضرورت محسوس نہیں ہو سکتی تھی۔ رہا تناسخ ارواح کا
 مسئلہ تو یہ مصر قدیم میں بھی موجود تھا۔ غالب امکان یہی ہے کہ مصر ہی سے
 اس کا پھیلاؤ دوسرے ممالک میں ہوا۔ بقول بیرو ڈوئس اسے فیناغورس نے مصر قدیم
 سے مستعار لیا تھا۔ اہل مصر روح کے غرقانی ہونے کے قائل تھے اور موت کے بعد
 جسم کو مٹی کی صورت میں محفوظ رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ روح تین ہزار
 برس کے بعد مختلف نباتات، حیوانات وغیرہ کا چکر کاٹ کر دوبارہ مٹی میں واپس
 آجائے گی۔ فیناغورس اور ایملی دکلیس نے تو اس بات کا دعویٰ کیا تھا کہ انہیں اپنے
 گزشتہ جنموں کے حالات بخوبی یاد ہیں۔ ”جمہوریہ“ کے اواخر میں افلاطون نے بیان
 کیا ہے کہ لکس دیوی لوگوں کو نئے نئے جنم عطا کرتی ہے۔ عارفیوس کی روح
 نے اپنے نئے راج ہنس کا قالب انتخاب کیا۔ تھریس ٹیس نے بندر کا اور آگلیمنون
 نے غناب کا۔ اسی طرح مابا کا تصور بھی افلاطون کے یہاں ملتا ہے جس کے مطابق
 عالم ضویر یا عالم حواس غیر حقیقی ہے اور محض نیرنگ نظر ہے۔ ان حقائق میں یہ
 دعویٰ کرنا کہ فیناغورس، افلاطون، فلاطینوس وغیرہ کے نظریات پر آہنشدوں کی
 تعلیمات کا اثر پڑا تھا ایسا ہی بعید از قیاس ہے جیسے یہ خیال کہ آہنشدوں کے افکار

یونانی فلاسفہ سے ماخوذ ہیں۔

فلاطینوس نے عیسائیوں کے عقاید پر بالعموم اور عارفوں کے افکار پر بالخصوص کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ وہ عارفوں کے اس عقیدے کا مخالف تھا کہ دنیا شر کی خلق ہے اس لیے اس میں دلچسپی لینا گناہ ہے۔ فلاطینوس فطرت کے حسن و جمال کا پرستار تھا کیوں کہ اس کے خیال میں فطرت حسن بھی نہ ازل ہی کا ہر تو ہے۔ فلاطینوس کے نظریات اس لحاظ سے بڑے اہم ہیں کہ وہ براہ راست عیسوی کلام پر اور بالواسطہ مسلمانوں کے تصوف اور علم کلام پر اثر انداز ہوئے۔ آگسٹائن ولی آس کا مداح تھا۔ آس کا خیال تھا کہ فلاطینوس کی روح میں افلاطون کی روح نے حلول کیا ہے اور افلاطون کو وہ فلاسفہ کا مسیح کہا کرتا تھا۔ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ عیسائیت اور نو فلاطونیت میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے اور فلاطینوس کی تعلیمات میں خفیف سا رد و بدل کر دیا جائے تو آسے عیسائی کہنے میں کوئی ناتعلل نہیں ہوگا۔ اسی بنا پر ارلسمان نے اپنی تاریخ فلسفہ میں نو فلاطونیت کا ذکر ازمنہ وسطیٰ کے مسیحی علم کلام کے ضمن میں کیا ہے۔ آس کے خیال میں اس مسلک کو یونانی فلسفے کی شاخ قرار دینا غلطی ہے لیکن یہ رائے دوجوہ قابل قبول نہیں ہے۔ بقول سیس عیسوی عقاید اور فلاطینوس کے افکار میں بنیادی اختلافات ہیں۔ نو فلاطونیت میں یونانی قدیم کی اصنام پرستی کی روح کار فرما ہے۔ آگسٹائن ولی کی طرح کلیمنٹ ولی بھی نو فلاطونیت کا بڑا شیدائی تھا۔ وہ سکندریہ کا پہلا عیسائی اہل قلم ہے جس نے فلسفے اور عیسائی فکر و نظر میں مقابلت پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ حناچہ ازمنہ وسطیٰ کے عیسائی متکلم عیسائیت کے پردے میں فلاطینوس کے افکار ہی کی تبلیغ کرتے رہے حتیٰ کہ طامس اکونٹس نے ارسطو کے افکار کی اہمیت واضح کی۔ آج بھی کاسیائے روم کے علم کلام میں فلاطینوس کی تعلیمات باقی و برقرار ہیں۔

مسیحی مفکرین خلافت عباسیہ کے عہد زریں میں فلاطینوس کے افکار سے متعارف ہوئے تھے کیوں کہ انطاکیہ۔ نصیبین اور حران کے نسطوری عیسائیوں اور صابین نے یونانی فلاسفہ کی کتابوں کو سریانی سے عربی میں ترجمہ کر دیا تھا۔ فلسطین و شام کے عیسائی مدارس میں جس فلسفہ یونانی کی تدریس ہوتی تھی وہ بنیادی طور پر نو فلاطونی تھا۔ سریانی علماء ارسطو۔ فیثاغورس۔ پیریلیس وغیرہ فلاسفہ یونانی کی طرح نو افلاطونی افکار و عقاید کی روشنی میں کر رہے تھے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے سکندر افروڈیسی نے نفسیات ارسطو کی شرح مذہبی نقطہ نظر سے کی تھی۔ نیچر و عربوں میں بڑی مقبول ہوئی۔ "النبیات ارسطو" کا عربی ترجمہ ۲۲۶ء میں ہوا تھا۔ پھر ارسطو کی تالیف نہیں تھی بلکہ فلاطینوس کے رسائل کی آخری تین کتابوں کی منتخبیں تھیں جو نیمساح امیسوی نے لکھی تھیں۔ عربوں نے غرضی سے اسے ارسطو کی

تصنیف سمجھ لیا اور انہیات کے نو فلاطونی افکار ارسطو سے منسوب کر دیئے۔ اس طرح دنیائے اسلام میں افکار ارسطو کے پردے میں نو فلاطونی افکار کی خوب اشاعت ہوئی۔ اس ”اسلامی نو فلاطونیت“ کو ابن سینا اور ابن رشد نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ مسلمان صوفیہ ہر خاص طور سے نو فلاطونی تعلیمات کا گہرا اثر ہوا۔ چنانچہ جنید بغدادی - بایزید بسطامی - شہاب الدین سہروردی اشراقی مقتول - شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی حنفی کہ غزالی تک کے بنیادی افکار نو فلاطونی کہے جا سکتے ہیں۔ نقبلی کا نظریہ مسلمانوں میں ہر کہیں رواج پذیر ہو گیا۔ الکندی سے لے کر فارابی - اخوان الصفا - ابن سینا وغیرہ تک سارے فلسفہ اسلام کا سنگ بنیاد یہی نظریہ ہے۔ فلاسفہ اسلام نے سکندر افروڈیسی کی پیروی میں عقل کل کو عقل فعال کا نام دیا اور عقل انسانی کو عقل مستفاد کا۔ ان کے خیال میں عقل فعال ذات باری سے منفرع ہوتی ہے اور اس کے عمل سے عقل مستفاد کو فروغ ہوتا ہے۔ انسان کوشش کرے تو عقل مستفاد عقل اول میں جذب ہو سکتی ہے۔ ابن رشد کہتا تھا کہ انسانی روح کا وہی حصہ باقی رہے گا جو عقل اول یا عقل فعال میں جذب ہو جائے گا۔ اسے نظریہ وحدت عقل فعال کہتے ہیں۔ ابن رشد نے اس کے منطقی نتیجہ بھی قبول کر لیا اور حشر نشر سے انکار کر دیا۔ فرینک تھلی کے الفاظ میں :

”مسلمان فلاسفہ کی رسائی ارسطو کی اصل تعلیمات تک نہ ہو سکی۔ وہ ان کی ترجمانی نو فلاطونی رنگ میں کرتے رہے۔ دراصل نو فلاطونی شرح کے پردے کو بنا کر ارسطو کی تعلیمات تک پہنچ سکتا اس زمانے میں سخت مشکل تھا کیوں کہ وہ صدیوں سے شرح و ترجمانی کے سلسلے میں مدقون ہو چکی تھی۔ دوا صناف کو البتہ مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے : منطقی اور ریاضیات۔ جن میں مسلمانوں نے اجتہادی اضافے کیے۔“

مسلمانوں کے تصوف پر نو فلاطونی افکار کے بڑے گہرے اور دور رس اثرات ہوئے۔ بایزید بسطامی جو پہلے صاحب حال صوفی ہیں فنا فی اللہ کے مبلغ ہیں جسد بغدادی نے فلاطینوس کی پیروی میں ذات احد کو حسن ازلی اور محبوب الہی کہہ کر بکرا اور عسفی حقیقی کو تصوف و سلوک کا لازمہ قرار دیا۔ ملائج کے خیالات میں اوتار کا آریائی تصور نمایاں ہے لیکن اس کا یہ خیال کہ انسانی روح میں روح کو جلوہ فرما ہے فلاطینوس سے ماخوذ ہے۔ ابن عربی نے نظریہ وحدت الوجود اور فصل وجذب فلاطینوس سے لیا تھا۔ فلاطینوس کا خیال تھا کہ ذات احد کائنات سے ہے دماغ اور ماوراء نہیں ہے اور اس میں طاری و ساری بھی ہے۔ ابن عربی نے یہ بھی کہا ہے۔ ابن عربی کا الہ - افلاطون کا حق محض اور فلاطینوس کی ذات احد ایک ہی مسمومہ میں اسمان کہے گئے ہیں۔ سچ انہی نے فلاطینوس کی غلطی اول کو ”حقیقت محمدیہ“ کا نام دیا ہے۔ ہسانہ میں نو فلاطونیت کی ترویج رسائل

دوران الصفا کی اشاعت سے ہوئی جن سے ابن عربی نے بھی استفادہ کیا تھا۔ ابن عربی کے شاگرد رشید اور اے ہالک مولانا صدر الدین قونوی مولانا روم کے استاد تھے۔ مولانا روم ایک مدت تک ان کے درس میں شریک ہو کر فتوحات اور نصوص پر ان کی شرح و توضیح سے فیض یاب ہوئے رہے۔ مثنوی مولانا روم میں فصل و جنب کا یہ نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ ابن عربی کے واسطے سے فلاطینوس ہی کی صدائے ارگست ہے۔ مثنوی کی ابتدا اس مشہور شعر سے ہوتی ہے۔

بشنواز نے چون حکایت می کند از جدائیاں شکایت می کند

اس میں روح انسانی کے اضطراب و التہاب کا نقشہ کھینچا ہے جو اپنے نستان یا ماعت حقیقی میں دوبارہ جذب ہونے کے لیے بے قرار ہے۔ اور اس کی جدائی میں نالہ و فریاد کر رہی ہے۔ عبد الکریم الجلی نے اپنی کتاب ’انسان کامل‘ میں ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود پیش کیا ہے۔ الجلی بھی فلاطینوس کی طرح وجود مطلق کا بولہ تین مراحل میں تسلیم کرتے ہیں البتہ انہوں نے عقل اول کو ہویت (وہ ہونا) اور روح کو انیت (میں ہونا) کے نام دئے ہیں اسی طرح روح انسانی کا صعود بھی تین مراحل میں دکھایا ہے جنہیں طے کر کے وہ انسان کامل بھی بن جاتی ہے۔ اور دوبارہ وجود مطلق میں جذب ہو جاتی ہے۔ مولانا روم۔ عراق۔ جامی۔ محمود شبستری۔ سنا۔ ابن الفارض وغیرہ صوفی شعراء کی پرسوز اور دلدوز شاعری نے ان بوفلاطونی افکار و تعلیمات کو اسلامی دنیا میں دور دور تک پھیلا دیا۔ صوفیہ کے اثر مسلسلوں نے عامۃ الناس میں ان تعلیمات کی ترویج کی حتیٰ کہ یہ مسلمانوں کے دگر و احسام کا محور بن گئیں۔ ابن تیمیہ۔ شیخ احمد سرہندی۔ محمد بن عبد الوہاب۔ دی وغیرہ کی مخالفت کے باوجود ابھی تک ان کا اثر و نفوذ باقی و برقرار ہے۔

فلاطینوس کے افکار و آراء ہر محاکمہ کرتے وقت اس حقیقت کا بیش نظر رہنا بروزی ہے کہ ہر عظیم مفکر کے نظریات میں چند دواسی عناصر لازماً موجود ہوتے ہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ نئے نئے علمی انکشافات قدماء کے بعض نظریات کو بنا دیتے ہیں اور بعض کو اوہام باطلی ثابت کر دکھاتے ہیں۔ آج فلاطینوس کا اس کا نظریہ کون تسلیم کرے گا یا اس کی رہنمائی۔ جذب و سکر اور نرول و صعود کو کون مانے گا۔ اس کی نفسیات داسان باریہ بن چکی۔ اس کی اخلاق قدسی فرمودہ ہو چکی لیکن کائنات کے مظاہر میں احمق و غرور کی جو دعوت فلاطینوس نے آج سے ہمیشہ ڈیڑھ ہزار برس پہلے ہی اس کی اہمیت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکا۔ برٹرند رسل اپنی کتاب ”سائنس دانا کے لیے نئی سیدیں“ میں لکھتے ہیں۔

”میرا خیال ہے کہ فلاطینوس دواسی مظاہر عالم میں تفکر و تدبیر کی دعوت دینے میں حق بجانب رہا لیکن آس کا یہ خیال غلط تھا کہ یہ تفکر ہی کسی شخص کو نیک لانے کے لیے ناک ہے۔ تفکر اس وقت مفید اور صالح ثابت ہوتا ہے جب اس کا رشتہ عقل سے استوار ہو گیا۔ اس سے عمل کو تقویت دینی چاہیے۔۔۔ ورنہ یہ محض فرار و وسوسہ ہے۔“

برٹرینڈ رسل کا یہ خیال صحیح ہے کہ تعمق و تفکر سے عمل کو تحریک و ترقی دینی چاہیے لیکن اس خیال کا اظہار ہوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ عمل تعمق و تفکر سے عاری ہو تو وہ انسان کو اپنے منصب سے گرا کر وحوش کی سطح پر لے آتا ہے۔ اس دور کی مغربی تہذیب کا المیہ یہی ہے کہ مغرب میں صرف عمل ہی عمل رہ گیا ہے۔ اہل مغرب ایک نہ ختم ہونے والی دوڑ دھوپ میں منہمک ہیں اور ادھر ادھر دیکھے بغیر دیوانہ وار آگے آگے بھاگتے جا رہے ہیں۔

حسن ازل کا تصور جو فلاطینوس کے فکر و نظر کا محور تھا شاید آج قابل قبول نہ ہو لیکن اس کا یہ قول کہ حسن کی قدر صرف مثنوی عشاق اور فلاسفہ ہی جان سکتے ہیں آج بھی اتنا ہی صحیح ہے جتنا کہ صدیوں پہلے تھا۔ دانش کے طریقہ خداوندی کی جان "جاوہ" حسن ازل ہے جو دنیا کے ادب میں بے مثل سمجھا جاتا ہے۔ یہ خیال فلاطینوس ہی سے مستعار ہے۔ آج ہم ہائی میں چاند کا عکس دیکھ کر شاید فلاطینوس کی طرح چاند کی تلاش میں سرگرداں نہ ہوں لیکن چاند کے حسین عکس کو ہائی میں دیکھ کر متاثر نہ ہونا تو ہمارے بھی بس کی بات نہیں ہے۔ اور اس حسین عکس کی طرف توجہ دلانا بھی کوئی معمولی کارنامہ نہیں ہے کہ بڑے سے بڑے فن کاروں اور شعراء کو بھی اس سے زیادہ کی توفیق ارزانی نہیں ہو سکی۔

تجربیت اور متعلقہ تحریکیں

تاریخ فلسفہ میں عقل استدلالی اور حسیات کا تقابلی شروع سے موجود رہا ہے۔ یونان قدیم کے۔ سوفسطائی حسیات کو علمِ اشیائی کا ماخذ سمجھتے تھے جب کہ افلاطون اور اس کے ہم خیال کہتے تھے کہ ذہن بذات خود مشاہدے اور حسی تجربے کی صداقت کے بغیر صداقت کے انکشاف پر قادر ہے۔ سوفسطائیوں کا خیال تھا کہ حقایق خواہ کتنے ہی بسیط اور مجرد کیوں نہ ہوں ہر صورت انسانی تجربے ہی سے لیے جاتے ہیں اس لیے صداقت صرف انسانی تجربے سے حاصل ہو سکتی ہے اور انسانی مشاہدے اور تجربے کے ماوراء صداقت یا حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ پروتاگورس سوفسطائی کہتا ہے ”حسیات حصولِ علم کا وسیلہ ہیں۔“ سوفسطائیوں نے صداقت کے ساتھ خبر کو بھی ازلی قدر ماننے سے انکار کر دیا۔ غور جیسا سوفسطائی کہتا ہے۔

”ہر زمانے اور ہر معاشرے میں اسی قسم کی نیکی پائی جاتی ہے جو اس زمانے اور معاشرے سے مناسب رکھتی ہو۔“

سقراط نے سوفسطائیوں کے ان خیالات کی تردید میں سارا زور صرف کما تھا۔ اور ازلی وابدی قنروں کی طرف توجہ دلائی تھی۔ افلاطون اور ارسطو نے بھی عقل استدلالی کو اولیٰ اہمیت دی ہے۔ ان کے بعد مثالیت اور عقلیت کا حوالہ دامن کا مانہ ہو گیا اور یہ روایت جرمن مثالیت تک باقی رہی۔

زولہ رومہ کے بعد یورپ میں اس عہد کا آغاز ہوا جسے مورخین تاریک صدیاں کہتے ہیں۔ اس زمانے میں عیسائی معتدایاں مذہب نے فلسفے کو مذہب کی کنیز بنا دیا اور اس سے اپنے مذہبی عقاید کی تائید و توثیق کا کام لینے لگے۔ فلاس اکتوناس ایلارڈ وغیرہ نے افلاطون اور ارسطو کے نظریات ہی سے عیسائیت کی ادبی صداقت کا اثبات کیا ہے۔ تاریخ فلسفہ میں انہیں ”حقیقت پسند“ کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ بھی افلاطون کی طرح امثال کو حقیقی مانتے تھے اور کہتے تھے کہ امثال مادی عالم سے ماوراء ہیں۔ ان کے برعکس روسکیلن کا دعویٰ تھا کہ امثال محض نام ہیں جو مختلف شیاؤں کو دے گئے ہیں۔ یہ حقیقی وجود نہیں رکھتے۔ اس بنا پر روسکیلن اور اس کے پیروؤں کو ”اسانی“ کہنے لگے۔ ان فریبوں میں صدیوں تک تاریخ جاری رہی جس کا بنیادی خیال یہ تھا کہ ”دونوں ماحال حقیقی ہے؟ وہ عالم جس کا ادراک ہم اپنے

حواس سے کرتے ہیں یا وہ عالم جسے ہمارا ذہن خلق کرتا ہے۔ تیرہویں صدی میں ایک انگریز عالم ولیم آکم نے روسکین سے اتفاق کرتے ہوئے کہا کہ خاص اشیاء ہی اصل حقائق ہیں اور جو عالم ہمارے مشاہدے اور تجربے میں آتا ہے وہی حقیقی ہے۔ امثال محض تجربات ہیں جن کا حقیقی وجود کچھ نہیں ہے۔ اس طرح کائنات کی حقیقت سے متعلق دو نظریے وجود میں آئے۔ ایک جو افلاطون اور ارسطو کی روایت سے یادگار تھا اور جس کی رو سے امثال حقیقی ہیں اور دوسرا وہ جس کی رو سے کائنات کی حقیقی اشیاء خاص اشیاء ہیں جو ہمارے تجربے اور مشاہدے میں آتی ہیں۔ پہلی روایت سے مذہب نے اپنی تصدیق کا کام لیا اور دوسری روایت نے جدید سائنس کی بنیادیں استوار کیں۔ یہ نظریہ کہ عالم امثال عالم اشیاء سے علیحدہ ہے اس سبھی عقیدے کے عین موافق تھا کہ خدا نے مادی عالم کو عدم سے پیدا کیا اور خود اس عالم سے ماوراء ہی رہا۔ اسائیت کی ترویج سے اہل نظر حسیاتی تجربات سے زیادہ زیادہ دلچسپی لینے لگے اور جدید سائنس کا آغاز ہوا۔ ظاہر ہے کہ جب تک اشیاء کو امثال کے سامنے سمجھا جاتا تھا اہل علم امثال کو حقیقی سمجھ کر شبہ میں جندان دلچسپی نہیں لیتے تھے لیکن جب اسائیت کی ترویج سے یہ خیال راسخ ہوا کہ اشیاء حقیقی ہیں تو علماء مشاہدے اور تجربے کو پروئے کار لا کر ان کی صحت معلوم کرنے کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس کوشش کے ساتھ انسان علم کلام کے دور سے نکل کر سائنس کے دور میں داخل ہوا سائنس میں گلیلیو اور فلسفے میں پیکن اس نئے رجحان کے ترجمان سمجھے جاتے ہیں۔

لیکن نے یہ کہہ کر کہ علم کا ماخذ حیات ہیں یا علم صرف انسانی تجربے سے حاصل کیا جاسکتا ہے تجربیت کی بنیاد رکھی۔ پیکن نے فلسفے کو مذہب سے جنا لیا اور کہا کہ مذہبی عقائد کی عقلی توجیہ کی کوشش یا علم کلام کے صرف اور بے ثمر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس عالم کی جملہ اشیاء حقیقی ہیں اور ان پر غیر متغیر قوانین متصرف ہیں جن کی مدد سے کائنات کے رازوں کا انکشاف کیا جاسکتا ہے۔ ایک جگہ لکھتا ہے ”حقیقی عالم دوسرے لوگوں کے خیالات یا قدیم تصورات سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ ذاتی تجربے سے حاصل ہوتا ہے“ ہابس نے بھی پیکن کی بنیاد میں سائنس اور فلسفے کو علم کلام کے تصرف سے نجات دلانے کی دعوت دی ور کہا کہ حیات ہی کو علم کا اصل ماخذ سمجھا جاسکتا ہے۔ انگریزی تجربیت کے دوسرا ممتاز شارح جان لاک ہے۔ لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴ء) نیوٹن کا ہم عصر تھا اور نیوٹن ہی کی طرح وہ بھی تجربے اور مشاہدے سے عامی نتائج اخذ کرنا چاہتا تھا۔ اس نے آکسفورڈ میں تعلیم پائی جہاں اسے آئیہ۔ٹری سے خاص دلچسپی تھی۔ فارغ تحصیل ہو۔ اس نے طبابت کا پستہ اختیار کیا۔ لاک نے سکن سے اتفاق کیا کہ حق ہمارے علم کا ماخذ ہے اور ازل وابدی صداقوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس سے اپنی مسفیاضہ جستجو کا آغاز اس سوال سے لیا ”انسان اشیاء کا علم کیسے حاصل کرتا ہے؟“ جواب میں وہ کہتا ہے کہ علم محض حسی۔ نزکات سے حاصل ہوتا ہے۔ اس

کے خیال میں ادراک ہی حصول علم کی طرف پہلا قدم ہے۔ دنیاۓ فلسفہ میں یہ نظریہ ناما انقلاب پرور تھا کیوں کہ صدیوں سے فلاسفہ علم کا ماخذ حسیات سے ماوراء عام امثال میں تلاش کرتے آئے تھے۔ لاک نے افلاطون کی ازلی و جبلی صداقتوں سے انکار کیا اور کہا کہ ابتدا میں ذہن انسانی ایک لوحِ سادہ کی طرح ہوتا ہے جس پر برے اور مشاہدے سے تاثرات ثبت ہوتے ہیں۔ انہی اثرات پر ہمارا تمام علم مبنی ہے۔ لہٰذا ذہن ان تاثرات کو منظم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس ضمن میں وہ کہتا ہے کہ صفات مثلاً گرمی۔ ذائقہ۔ رنگ وغیرہ شے میں نہیں ہوتیں بلکہ ہمارے حسی اعضا کے باعث موجود ہیں جیسا کہ گلیلیو نے کہا تھا کہ کھجلی پر میں نہیں ہوتی بلکہ میں ہوتی ہے۔

سیاسیات میں لاک کا نظریہ یہ تھا کہ ہر شخص پیدائشی طور پر چند حقوق رکھتا ہے جن میں سے تین سب سے اہم ہیں ۱۔ زندہ رہنے کا حق ۲۔ آزاد رہنے کا حق ۳۔ حصولِ املاک کا حق۔ وہ ہر شخص کو حصولِ املاک کا حق دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ دنیا میں جہاں کہیں بھی ناانصافی ہوگی اس کی تہہ میں املاک ہوگی۔ اسی کے الفاظ ہیں۔

”جہاں املاک نہیں ہوگی وہاں ناانصافی نہیں ہوگی۔ یہ بات اتنی ہی قطعی ہے جتنا کہ اقلیدس کا کوئی مسئلہ“

لاک کہتا ہے کہ عدل و انصاف کے قیام کو ممکن بنانے کے لیے عوام اپنے بعض حقوق سے دست بردار ہو جاتے ہیں۔ سیاسی طاقت کا ماخذ عوام ہیں۔ حاکم کے باوجود میں طاقت اسی وقت تک رہنی چاہیے جب تک وہ عدل و انصاف سے حکومت کرے۔ حکام عوام کے خادم ہیں جنہیں ہر طرف کرنے کا حق عوام کو حاصل ہے۔ جو حکام اپنے فرائض کو ادا کرنے سے قاصر رہیں انہیں عوام ہر حکومت کرنے کا کوئی حق نہیں رہتا۔ ان خیالات کے باعث لاک کو سیاسی آزادی اور عوام کی حاکمیت کا علم بردار کہا جاتا ہے۔ وہ اس بات کو اچھا خیال نہیں کرنا کہ جو لوگ قوانین وضع کریں وہی ان کی پابندی بھی کرائیں اس لیے وہ کہتا ہے کہ مقتضی اور انتظامیہ کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا ضروری ہے۔ اخلاقیات میں لاک ضمیر کے وجود کا منکر ہے اور کہتا ہے کہ اخلاق قوانین جبلی نہیں ہوتے بلکہ حسیات کے واسطے سے حاصل کیے ہوئے علم کی روشنی میں ہم جو صحیح یا غلط رائے قائم کرتے ہیں وہی ضمیر ہے۔ یاد رہے کہ ہمارے زمانے میں تحلیل نفسی کے علم نے ضمیر کے بدائنی وجود سے انکار کیا ہے۔ لاک کے فلسفے پر تبصرہ کرتے ہوئے رابرٹ ہارڈن لکھتے ہیں۔

”لاک کا اثر نہایت دور رس ہوا۔ شلر نے کسی شخص کے متعلق کہا تھا۔ اس کی ہڈیوں میں اس کا گودا ہے کہ صدیوں تک نہ ہوں ہوگا۔“ وہ بات بالکل ہر صادق آتی ہے۔ نازن نے اور ہوم اس کے بیروکار تھے۔ کانٹ اس سے متاثر ہوا۔ اس کے اخلاقیاتی نظریے نے سافٹر بری۔ بیچی۔ سن۔ ہوم اور آدہ سمٹہ کے متاثر کیا۔ روسو کے افکار پر اس کا اثر ظاہر ہے۔ وینٹ نے اس کے سیاسی

نظریات سے استفادہ کیا۔ لاک دور جدید کی روح کا نمائندہ ہے۔ آزادی، خیال آزادی رائے، انفرادیت، جمہوریت اور نقد و جرح کی روح کا ترجمان ہے۔
 ہشپ بارکلیے کا ذکر مثالیت پسندی کے ضمن میں آچکا ہے۔ اس نے مادیت اور العاد کے رد کے لیے لاک سے استفادہ کیا۔ لاک نے کہا تھا کہ تمام علم حسی ادراک سے حاصل ہوتا ہے بارکلیے نے کہا کہ وہی اشیاء موجود ہو سکتی ہیں جن کا ادراک کیا جائے یعنی ”موجود کا مطلب ہے مدرک ہونا“ یہ کہہ کر اس نے عالم مادی کے وجود سے انکار کیا۔ اس کا اہم -وال تھا ”کیا عالم مادی ذہن کے بغیر موجود ہے“ جواب میں اس نے کہا کہ ذہن کے بغیر مادہ اپنا مستقل وجود نہیں رکھتا لہذا صرف ذہنی کوائف موجود ہیں۔ یہ کوائف میرے ذہن میں نہیں ہوں گے تو کسی نہ کسی کے ذہن میں موجود ہوں گے اور نہیں تو خدا کے ذہن میں تو لازماً موجود ہوں گے۔ انہی ذہنی کوائف کے ربط و تعلق کا نام علم ہے۔ بارکلیے کے افکار میں لاک کی تجربیت نے مذہبی رنگ اختیار کر لیا۔

ہیوم نے جو اٹھارہویں صدی کے تشکک کا امام ہے لاک اور بارکلیے کے فلسفہ تجربیت کو منطقی ثابت تک پہنچا دیا۔ ہیوم بھی لاک کی طرح کہتا ہے کہ انسانی تجربہ ہی انسانی علم کا ماخذ ہے اور ہمارا علم ظواہر کی دنیا تک محدود ہے۔ ہیوم کہتا ہے کہ بارکلیے جیسی رائے ہی میں رہ گیا تھا کیوں کہ ہمیں خدا کا تصور بھی ترک کرنا پڑے گا۔ اس کے خیال میں ہم تو صرف ذہنی کوائف کے تسلسل کو جانتے ہیں جو ذہن انسانی پر تاثرات ثبت کرتے رہتے ہیں۔ ہیوم اس بارے میں بارکلیے سے اتفاق کرتا ہے کہ صرف اسی اشیاء کا وجود ہے جن کا ادراک کیا جائے مثلاً جب میں کمرے میں موجود ہوں تو میز کا وجود بھی ہوتا کیونکہ میں اس کا ادراک کرتا ہوں۔ کمرے سے باہر چلا جاؤں گا تو میز موجود نہیں ہوگی۔ ہم تو صرف ذہنی کوائف کے بہو کو جان سکتے ہیں جو یکے بعد دیگرے وارد ہوتے رہتے ہیں۔ لہذا خدا یا عالم طبیعی کے وجود کی کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں ہے۔ ہیوم معجزات کا بھی منکر تھا۔ کیوں کہ اس کے خیال میں ان کی کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے۔ بارکلیے نے طبیعات میں سے جوہر کو خارج کر دیا تھا۔ ہیوم نے اسے نفسیات سے بھی خارج کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ ذات کا کوئی تاثر نہیں ہوتا اس لیے ذات کا کوئی تصور بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ جب میں اپنے بطون میں جھانکتا ہوں تو مجھے کہیں جی ذات کا کیوج نہیں ملتا صرف کسی نہ کسی شے کے ادراک کا سامنا ہوتا ہے۔ اس لیے انسان محض چند مدرکات ہی کا مجموعہ ہے جو ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں۔ ذات کے اس انکار سے روح کا تصور بھی کاغذ ہو جاتا ہے۔

ہیوم کے اثرات بڑے دور رس ہوئے۔ انیسویں صدی میں اگست کونت، ہنٹنم

پرس ' ولیم جیمز نے اور ہمارے زمانے میں برٹرینڈ رسل ' ڈیوی اور لیوس نے اس سے استفادہ کیا ہے ۔

ہم نے دیکھا کہ فلسفہ ' تجریت جدید سائنسی نقطہ نظر کا آئینہ دار ہے ۔ اس کا اصل اصول وہی ہے جو سائنس کا ہے یعنی حواس خمسہ سے ماوراء کسی حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے ۔ اس میں انسانی مشاہدے اور تجربے پر کامل اعتقاد کیا جاتا ہے ۔ عقلیت پسند عقلی استدلال کو علم کا معیار اور ماخذ سمجھتے رہے ہیں اور ازلی و ابدی صداقتوں کے قائل ہیں ۔ تجریت پسند کہتے ہیں کہ صداقت صرف انسانی تجربے سے حاصل ہوتی ہے اور ازلی قدروں کا وجود صرف عقلیت پسندوں کے ذہن میں ہے ۔ ان کے خیال میں عقلی استدلال حسی تجربے کے بغیر بذات خود صداقت کے انکشاف پر قادر نہیں ہے کیونکہ ذہن حسیات کے دریعوں میں سے دیکھنے پر مجبور ہے ۔ ذہن کا کام صرف یہ ہے کہ وہ تاثرات میں ضبط و نظم پیدا کرے ۔ عقلیت پرستوں کو شروع ہی سے یہ دقت پیش آتی رہی ہے کہ وہ فکر کے لیے مواد کہاں سے لیں ۔ آخر کچھ مواد تو ہوگا جس پر ذہن اپنا عمل کر سکے اور تجربہ ' انسانی کے بغیر آئے یہ مواد کہاں سے مل سکتا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ علم کے دو پہلو ہیں ہیئت اور موضوع ۔ خالص عقلیت پرستی صرف موضوع کو درخور توجہ سمجھتی ہے ۔ ہیئت بغیر موضوع کے کھوکھلی رہتی ہے اور موضوع بغیر ہیئت کے انتشار بن جاتا ہے ۔ علم ان دونوں کے باہمی ربط و تعلق ہی کا دوسرا نام ہے ۔

جدید دور کے مکاتب فکر میں نناجیت ' ایجابیت ' ' منطقی تحلیل ' ' منطقی ایجابیت ' اور اصالت عمل ' تجریت ہی کی مختلف صورتیں ہیں ۔ اس لیے ان کا ذکر تجریت پسندی کے ضمن میں کرنا مناسب ہوگا ۔

ایجابیت کا بانی فرانسیس کا ایک مفکر اگست کونت تھا ۔ وہ ایجابی علم کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حقیقی ۔ قطعی ۔ مفید ۔ یقینی اور مثبت علم کو ایجابی کہا جاسکتا ہے ۔ ایجابیت ایک ذہنی کیفیت بھی ہے اور نظام فلسفہ بھی ہے ۔ ایک ایجابی تمام علمی عقیدوں کو ایک ایک کر کے سلجھاتا ہے اور ' آفاقی مسائل ' سے اعتنا نہیں کرتا ۔ بھی نقطہ نظر ایک سائنسی دان کا بھی ہے ۔

اگست کونت ییکن اور لاک کی طرح مشاہدے اور تجربے کو عام کا ماخذ خیال کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ ہم انسان یا کائنات کے بطون کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے ۔ ہم تو صرف یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کائنات کی کل کس طرح چل رہی ہے ۔ میں ہمارا مبلغ علم ہے اور بھی کچھ ہمیں جاننے کی ضرورت ہوتی ہے ۔ کائنات میں انسان کا جو مقام ہے اس کا تعین انسانی مشاہدے اور تجربے کی روشنی میں کیا جاسکتا ہے ۔ کونت انسان کو مرکز کائنات مانتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ

انسان کے تجربے میں آنا ہے وہی حقیقی ہے۔ دوسرے الفاظ میں خالص تجربہ ہی خالص حقیقت ہے۔ اس لیے انسان اپنے تجربے کی بنا پر ہی کائنات سے متعلق کوئی نظریہ قائم کر سکتا ہے۔ ایک ایجابی کے ہاں کائنات وہی ہے جو انسانی تجربے میں آئے۔ حقیقت کبریٰ یا جوہر قائم بالذات کی جستجو لا حاصل ہے۔ انسان اپنے تجربات اور مشاہدات کی حدود سے تجاوز نہیں کر سکتا اس لیے مابعد الطبیعی بحثوں میں الجھنے کے بجائے انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی زندگی کو بہتر بنانے کی کوشش کرتا رہے۔ کونت کے خیال میں خدا پر ایمان لانا یا کسی وجود مطلق کو ماننا ہمارے تجربے سے متجاوز ہے۔ کونت صرف ایک ہی وجود مطلق کو مانتا ہے اور وہ ہے انسانیتِ عالیہ۔ انسان کی خدمت اور اس کی فلاح و بہبود کی کوشش ہی اس کے ہاں نیکی ہے۔ اس طرح اس نے روایتی مذہب کو مانتے سے انکار کر دیا ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ ایجابی فلسفے کی اشاعت ایجابی مذہب کے فروغ کا باعث ہوگی۔ یہ مذہب انسانیتِ عالیہ کا ہوا اور اسے "کریسٹنڈوم بغیر عیسائیت کے" کہا جانے کا۔

کونت کا تاریخی نظریہ یہ ہے کہ ذہن انسانی تین ارتقائی مراحل سے گزرا ہے۔ پہلا مرحلہ مذہب کا تھا جس میں واقعات کی توجیہ کسی یزدانی قوت کے حوالے سے کی جاتی تھی۔ دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعیات کا تھا جس میں واقعات کی توجیہ مختلف قوتوں کی نسبت سے کی گئی۔ تیسرا اور آخری مرحلہ سائنس یا ایجابیت کا ہے کہ اب واقعات کی تشریح و توجیہ سلسلۂ سبب و سبب سے کی جارہی ہے۔ یہی انسانی عقل و خرد کی معراج ہے۔ مذہب اور مابعد الطبیعیات فائدہ پارینہ بن چکے ہیں۔ اب غنا یا حقیقت کبریٰ یا وجود مطلق کی جستجو بے حاصل ثابت ہوگی۔

نتائجیت کی پیش قیاسی کرتے ہوئے کونت نے کہا ہے کہ اصل علم وہ ہے جو مفید مطلب اور کارآمد ثابت ہو۔ وہ علم کے نظریات کو درخور توجہ نہیں سمجھتا بلکہ اس بات کی جستجو کرتا ہے کہ کون سا علم انسانی زندگی میں عملاً نتیجہ خیز ثابت ہو سکتا ہے۔ وہ علم کے عملی پہلوؤں کو اہم سمجھتا ہے کیوں کہ بقول اس کے سائنس ہمیں یہ تو بتاتی ہے کہ واقعات کیسے رونما ہوتے ہیں یہ نہیں بتاتی کہ کیوں رونما ہوتے ہیں۔

اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فاسوسیوں کی طرح کونت بھی ذہن کو مادے کا ایک جزو یا فرع قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نفسیاتی واردات و کیفیات مغز سے کا فعل ہے۔ اس کے مسلک میں ذہن یا روح کا کوئی وجود تسلیم نہیں کیا جاتا کیوں کہ انہیں محض مابعد الطبیعیاتی مفروضات خیالی کیا جاتا ہے۔ اس کے خیال میں ہم اپنی نفسیاتی کیفیات کا داخلی مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ ہم صرف معروضی طریقے ہی سے نفسیاتی واردات کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ یہی خیال بعد میں ڈاکٹر وائسن کے اصالتِ عمل کا اصل اصول بن گیا تھا۔

فاسوسیوں کی طرح کونت کو بھی انسانی ترقی پر کامل اعتقاد ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بنی نوع انسان سائنس کی بدولت ایک مثالی معاشرہ قائم کرنے میں کامیاب ہو جائیں

گے۔ عمرانیات اور مسلک اہلار کی ترکیبیں بھی اسی کی وضع کی ہوئی ہیں۔ وہ انسانیت عالیہ کے نصب العین کی عملی ترجمانی کو ترقی کا نام دیتا ہے اور قدیم مذہبی اور مابعدالطبیعیاتی روایت کو ترقی کے راستے میں حائل خیال کرتا ہے۔ ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتا ہے۔

”مردے زندوں پر حکومت کر رہے ہیں“

ہمارے زمانے میں درخانی اور لیوی برویل نے کونت کے عمرانی نظریات کی نئی سرے سے ترجمانی کی ہے۔ تین اور رینان بھی اسی روایت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کونت کے افکار نے امریکہ کے نتائجیت ہند فلاسفہ ولیم جیمز اور ڈیوی اور دوسرے دور کے تجربیت ہندوں سوارٹ مل اور بنتھم کے نظریات پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ دوسرے دور کی انگریزی تجربیت کا سب سے ممتاز فلسفی جان سوارٹ مل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ع) اگست کونت کا بڑا مداح تھا۔ اس کے والد جیمز مل اور جیمز بنتھم (۱۸۳۲-۱۷۷۸ع) کونت کے افکار کی اشاعت سے قبل اپنے نظریات رتب کر چکے تھے بہر حال سائنس کی ترقی اور اجماعیت کے باعث تجربیت کو دوبارہ انگلستان میں اشاعت پذیر ہونے کا موقع مل گیا اور لاک اور ہیوم کی روایت جان سوارٹ مل کی منطق میں نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ اس دور کی انگریزی تجربیت اور اجماعیت میں اقدار مشترک اس قدر زیادہ ہیں کہ بعض مورخین فلسفہ اول الذکر کو ٹائی الذکر ہی کی شاخ تصور کرتے ہیں دونوں مکاتب فکر میں حقائق کو قابل قدر سمجھا جاتا ہے۔ اور سائنسی طریق تحقیق کی اہمیت تسلیم کی جاتی ہے۔ دونوں مابعدالطبیعیات کے مخالف ہیں۔ دونوں معاشرے کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں اور انسانی ترقی اور مسرت کو اخلاقیاتی نصب العین مانتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اجماعیت انسانی علوم کی ترتیت و تنظیم کو اہم سمجھتی ہے اور سوارٹ مل کی تجربیت میں نفسیات اور منطق پر زور دیا گیا ہے۔

سوارٹ مل کے پیش نظر سیاسی اور معاشرتی اصلاح کے نصب العین تھا اور وہ معاشرے کے ترقی پرور رجحانات کا ترجمان تھا۔ اصلاح معاشرہ کے لیے وہ مناسب تعلیم و تربیت کو نہایت اہم سمجھتا تھا۔ اس کا سوچا سمجھا ہوا عقیدہ تھا کہ تعلیم و تربیت سے انسان کے خیالات کو بدلا جاسکتا ہے اور خیالات کے بدلے جانے سے کردار بھی بدل جاتا ہے۔ البتہ صحیح علم کے حصول کے لیے صحیح وسائل کے اختیار کرنا ضروری ہے۔ انہی وسائل کا تجزیہ اس نے اپنی مشہور تالیف ”منطق“ میں کیا ہے جس میں تجربیت کے بہترین اصول ملتے ہیں۔ سوارٹ مل کا منطقی نظریہ تمام ترقیاتی واردات کے ربط و تعلق پر مبنی ہے مثلاً یہ جانتا ہے کہ آگ جلانی ہے کیوں کہ اس کے تجربے میں جلتے اور جلانے کا عمل ہمہ یک وقت ظہور میں آتا ہے۔

اخلاقیات میں سٹوارٹ مل جبرمی ہتھم کی طرح افادیت کا قائل ہے اور اسی طرح ”زیادہ سے زیادہ انسانوں کو زیادہ سے زیادہ مسرت“ ہیم پہنچانے کو اخلاقیان کا نصب العین قرار دیا ہے۔ اپنی تالیف ”افادیت“ میں اس موضوع پر بحث کرنے ہوئے کہتا ہے کہ چونکہ صرف لذت کی خواہش کی جاتی ہے اس لیے لذت ہی مستحسن ہے۔ یہ ایک فکری مغالطہ ہے کیوں کہ محض خواہش کرنے سے کوئی لذت مستحسن نہیں ہو سکتی۔ اس کے حق و قبح کا معیار خواہش سے خارج میں ہے۔ ہتھم اور سٹوارٹ مل کی افادیت میں ایک سقم یہ بھی ہے کہ جب ہر قانون ساز اپنی ہی لذت اور مسرت کی جستجو میں ہوگا تو وہ دوسروں کی لذت یا مسرت کے لیے قوانین کیسے بنا سکے گا اور افراد کی مسرتیں ایک جگہ کیسے جمع ہو سکیں گی۔ ہتھم اور مل کے نظریات میں فرق یہ ہے کہ ہتھم مسرت کا راز شخصی افادے میں تلاش کرتا ہے جب کہ سٹوارٹ مل اس کی بنیاد معاشرتی جذبات پر استوار کرنا چاہتا ہے۔ اے ہتھم کے اس خیال سے بھی اختلاف ہے کہ لذت خیر ہے اور اذیت شر ہے کیوں کہ بعض حالات میں خیر اذیت سے وابستہ ہوتی ہے اور لذت شر کا لازمہ ثابت ہوتی ہے۔

سٹوارٹ مل کا زمانہ آزادی رائے کا دور تھا جب فرانس میں میرابو نے آزادی فکر و رائے کا علم بلند کر رکھا تھا۔ ان مفکرین کا خیال تھا کہ رائے کے قائم کرے اور اس کے اظہار کے حقوق پیدائشی طور پر ہر انسان کو حاصل ہیں۔ کسی حاکم کو کسی صورت میں بھی انسان کے یہ حقوق سلب کرنے کا اختیار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب خوشحال متوسط طبقہ جاگیرداروں کے استبداد سے آزاد ہو چکا تھا۔ انگلستان میں سٹوارٹ مل آزادی خیال کا نفسی ترجیح سمجھا جاتا تھا۔ اس خیال تھا کہ افراد کی اصلاح معاشرے کی اصلاح سے وابستہ ہے۔ جب تک کہ معاشرے کی اصلاح نہیں کی جائے گی افراد کی اصلاح ممکن نہیں ہو سکے گی۔ بہتر معاشرہ وہ ہوگا جس میں ہر شخص اپنی استعداد کے مطابق کام کرے گا۔ بقول ہیم کے ”جو کام نہیں کرے گا وہ نہیں کھائے گا۔“ مل عورتوں کی آزادی کا ہرجوڑ حامی تھا اور کہا کرتا تھا کہ عورتوں کو آزادی سے محروم کر کے اتنا نقص عورتوں کو نہیں پہنچتا جتنا کہ معاشرے کو پہنچتا ہے۔

امریکی نائیجیت کا شارح ولیم جیمز، لاک ہیوم، کانت، ہیرس اور کونٹ کے افکار کا جامع ہے۔ جب سی۔ ایس ہیرس نے عقلیت پرستی کے خلاف قام اٹھایا تو اس نے اپنے نقطہ نظر کو واضح کرنے کے لیے کانت سے لفظ Pragmatic مستعار یا تھاہیر پر اس کے مکسب فکر کا نام نائیجیت پڑ گیا۔ جہاں تک معروضی عالم کے تعلق سے کانت بھی نائمعبد سند تھا۔ ”تنقید عقلی محض“ میں وہ کہتا ہے کہ ہم روح کی وسوسہ و اختار اور وجود باری کو ثابت نہیں کر سکتے۔ ان پر ایمان لانا اس سے ضرور ہے نا کہ ہم اخلاقی زندگی گزار سکیں۔ ہیرس اور کانت کے علاوہ ولیم جیمز، چارلس

رہنویں کی تعلیم سے بھی متاثر ہوا جو احادیث کا منکر اور کثرت پسندی کا قائل تھا۔ جیمز کہتا ہے کہ رہنویں کی کثرت پسندی نے اسے "احادیث کے عفریت" سے نجات دلائی تھی۔ جرمن احادیث پسند انسان کو وجود مطلق کے سامنے بے بس اور مجبور محسوس کرتے تھے۔ ان کے نظریے کی رو سے انسان قدر و اختیار اور جد و جہد سے غاری ہے۔ جیمز نے اسی جریت کے باعث بیگل کی احادیث کو رد کر دیا تھا۔

ولیم جیمز کسی صداقت مطلق کا قائل نہیں ہے۔ وہ 'وجود مطلق' کو 'ماہد الطبیعیات عفریت' کا نام دیتا ہے۔ اس کے خیال میں ہر صداقت ان احوال کے ساتھ انانی ہے جن سے وہ ظہور پذیر ہوتی ہے۔ جب یہ احوال بدل جاتے ہیں تو صداقت بھی بدل جاتی ہے۔ صداقت کو بدلتے ہوئے احوال کے ساتھ بدلنا ہی پڑتا ہے۔ ولیم جیمز کوئی قطعی نظام فکر پیش نہیں کرتا۔ اس کے نظریے میں مثالیت، حقیقت پسندی اور تصوف کے افکار پہلو بہ پہلو ملتے ہیں۔ وہ کسی جوہر قائم بالذات کو تسلیم نہیں کرتا اس کے خیال میں وہی اشیاء موضوع بحث بن سکتی ہیں جو انسانی تجربے سے لی گئی ہوں۔ جیمز کہتا ہے کہ ایسی اشیاء کا وجود ممکن ہو سکتا ہے جو انسانی تجربے سے ماوراء ہوں لیکن انہیں فلسفے کا موضوع نہیں بنایا جاسکتا۔ جس شے کا انسانی تجربے سے کوئی واسطہ نہیں اس پر غور و فکر کا کرنا بے مصرف ہے۔ فلسفے کا مقصد محض یہ معلوم کرنا ہے کہ کون سا عقیدہ زندگی کے سنوارنے میں مدد دے سکتا ہے۔ جیمز کے لیے نتائج ایک طریق فکر ہے جس کا مقصود کسی نوع کی ازلی صداقتوں کا کھوج لگانا نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس بات سے انسانی تجربے یا طرز عمل میں کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آیا وجود مطلق ہے یا نہیں ہے۔ جیمز کا حقیقی عالم تجربات انسانی کا عالم ہے جس میں انسانی قدریں اور سائنس دونوں شامل ہیں۔ اس عالم کے ماوراء فکر کی پرواز ممکن نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سے ماوراء کوئی عالم اور بھی ہو لیکن 'انسان اسے جاننے سے قاصر ہے۔ تفکر خلا میں نہیں ہو سکتا نہ زندگی سے الگ ہو کر فکر کرنے کی کوشش مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کے خیال میں انسانی تجربہ ہی حقیقت ہے۔ وہ اگست کونت سے اتفاق رائے کرتا ہے کہ صرف انسانی مشاہدہ اور تجربہ ہی علم کا اصل ماخذ ہے۔ اس سے صرف نظر کر کے کسی نوع کا علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کہتا ہے کہ کسی نظریے کی صداقت کا مطلب یہ ہے کہ اس سے کسی انسانی ضرورت یا حاجت کی تسفی ہو سکے اور وہ کسی نہ کسی صورت میں کارآمد ثابت ہو سکے۔ چونکہ عقاید و نظریات کی افادیت ایک عہد سے دوسرے عہد تک بدلتی رہتی ہے اس لیے معروضی یا ازلی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہنٹنم نے کہا تھا "افادیت ہی ہر شے کا معیار ہے" لیکن کا قول ہے "وہ قاعدہ جو عملاً سب سے زیادہ موثر ہوتا ہے نظریے میں بھی سب سے زیادہ موثر ہوتا ہے۔" نتائج بھی کسی صداقت کو جانچنے کے لیے عملی افادیت

کے معیار کو ضروری سمجھتی ہے۔ جس عقیدے سے مفید نتائج برآمد ہوتے رہتے ہیں وہی صداقت کا حامل ہو سکتا ہے۔

نتائجیت میں ارادیت کی روایت بھی خاصی اہم ہے۔ ولیم جیمز کا خیال ہے کہ عقل و خرد کو ہر وقت عمل کی خدمت پر کمر بستہ رہنا چاہیے۔ اور عام کو زندگی کے تقاضے پورے کرنا چاہئیں۔ فلسفہ زندگی کے لیے ہے زندگی فلسفے کے لیے نہیں ہے۔ اس طرح نتائجیت میں عمل کو تفکر پر اور ارادے کو عقل پر فوقیت و اولیت دی گئی ہے۔ عقیدے کے معاملے میں نتائج حاصل کرنے کے لیے نتائجیت عقل کی بجائے ارادے سے رجوع لاتی ہے بلکہ فکر کو بھی عمل ہی کی ایک صورت سمجھتی ہے۔ جیمز کہتا ہے کہ ہم زندگی گزارنے کے لیے فکر کرتے ہیں اس لیے فکر زندگی گزارنے کا ایک آلہ ہے۔ وہ عقاید کو جانچنے کے معیار سے زیادہ عقاید کے مآخذ میں دلچسپی لیتا ہے اور اس کا میلان واضح طور پر ارادیت کی طرف ہے۔

جیمز مذہب کو بھی نتائج کی کسوٹی پر پرکھتا ہے۔ اپنے ایک مقالے ”عقیدہ رکھنے کا آلہ“ میں وہ کہتا ہے کہ ایمان کا جوہر نہ جذبہ ہے نہ عقل ہے بلکہ ”ایمان لانے کا ارادہ“ ہے جسے سائنس کے طریقوں سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مذہب میں کسی ’صداقت مطلق‘ کا کھوج نہیں لگایا جاسکتا البتہ یہ سوال ہو چکا جاسکتا ہے کہ کیا خدا، حیات بعد ممات اور قدر و اختیار پر عقیدہ رکھنے سے ہمیں کوئی عملی فائدہ پہنچ سکتا ہے اور کیا ان عقاید میں کوئی قدر موجود ہے۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو ان عقاید کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ مذہبی عقاید صحیح اس لیے ہیں کہ یہ انسان کو نیک بنانے اے مسرت بخشنے میں مدد دیتے ہیں۔

نتائجیت کا دوسرا مشہور شارح ڈیوی ہے جو جیمز ہی کی طرح فکر انسانی کو محض ایک آلہ سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فکر معدے یا ٹانگوں کی طرح کا ایک آلہ ہے جس کی مدد سے انسان زندگی کے عقدے حل کرتا ہے۔ اس کے خیال میں وہی نظریہ صحیح ہے جو کاسیابی سے ہم کنار کرے۔ کسی نظریے کی عملی کمیاں کی طرف رہنائی ہی اس کی صداقت کا واحد معیار ہے۔ ڈیوی کہتا ہے کہ انسان اپنے مشاہدے یا تجربے سے ماوراء نہیں جاسکتا۔ یہ کوشش احمقانہ ہوگی۔ اس کے خیال میں کائنات ایک بدلتی ہوئی نشو و نما باقی ہوئی ترقی پذیر شے ہے جس کے مثبتے سے انسانی تجربے میں بردم اضافہ ہونا رہا ہے۔ ایک مفکر کے لیے تجربات انسان ہی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس کا کام محض یہ دیکھنا ہے کہ یہ تجربات کیسے ایک دوسرے کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔

ڈیوی کہتا ہے کہ فکر کا عمل مسائل اور عقود کی تحلیل کا عمل ہے کیوں کہ انسان سوچ ہی نہیں سکتا جب تک کہ اس کے سامنے کوئی حل طلب غنہ نہ ہو۔ ڈیوی کے معترضین کہتے ہیں کہ اس نے فکر کو آلہ کہہ کر اس کے صرف ایک ہی پہلو سے اعتنا کیا ہے اور فن کار کی تخلیقی فکر کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ان کے خیال میں فکر محض عقدے سلجھانے کا ایک آلہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کا ایک

قلبی پہلو بھی ہے جو فنون لطیفہ کے شاہکاروں کا عنصر ترکیبی سمجھا جاسکتا ہے۔ انگلستان میں پروولسٹر شر نے ننانجیت کی ایک نئی صورت پیش کی اور اسے 'انسان پسندی' کا نام دیا۔ اس کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ جو کچھ بھی انسان کے لیے صحیح ہے اسے کسی مافوق الفطرت ہستی کے بجائے انسانی مفاد ہی کی پرورش کرنا چاہیے۔

ننانجیت پر نقد لکھتے ہوئے ایک اطالوی مورخ رگیرو کہتا ہے "ننانجیت نے امریکہ میں جنم لیا جو ایک کاروباری ملک ہے اور یہ خالصتاً ایک کاروباری ملک ہی کا فلسفہ ہے" اس میں شک نہیں کہ عملی کلیائی، نتیجہ خیزی اور افادیت کو افکار کی صداقت کا واحد معیار قرار دینا کاروباری ذہنیت ہی کا کرشمہ ہے۔ ہرٹرنڈرسل نے ننانجیت کے ایک اور پہلو کی طرف توجہ دلائی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ امریکی ننانجیت کا آغاز آزادی کے تصور سے ہوا تھا لیکن رفتہ رفتہ یہ فلسفہ حصول اقتدار پر منتج ہوا۔ ان کے الفاظ میں "ننانجیت گھر میں جمہوریت اور گھر کے باہر سامراج کو قائم کرنا چاہتی ہے۔" وہ کہتے ہیں کہ نشیے نے طاقتور فرد کو سراہا ہے لیوی جماعت کی قوت کا ہرستار ہے۔ جماعت کی قوت سے اس کی مراد امریکی سرمایہ داروں کی طاقت ہے جو اپنے سرمائے کے بل پر تمام دنیا پر چھا جانا چاہتی ہے۔ امریکی سرمایہ داروں کے ملوک عزائم کو ننانجیت سے تقویت ہوئی۔ امریکہ کے سرمایہ داروں کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر وہ اقوام عالم پر سامراج اور تجارتی استبداد قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے تو یہ کلیائی ہذات خود اس بات کا ثبوت ہوگی کہ ان کا سامراجی استبداد حق و صداقت پر مبنی ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ تجربیت فلسفے میں سائنس کے نقطہ نظر اور طرز تحقیق کو رواج دینے کی ایک کوشش تھی۔ دور جدید کے مکاتب فکر نو حقیقت پسندی، منطقی تحلیل، منطقی ایجابیت وغیرہ اسی روایت کے ترجمان سمجھے جاسکتے ہیں۔

حقیقت پسندی کی روایت جرمن فلسفی ہرہارٹ سے شروع ہوئی تھی جس نے ہرگل کی عقلیت پرستی سے اختلاف کیا تھا۔ ہرٹرنڈرسل، ڈریک اور سنٹے آنا نے اسے تقویت بخشی۔ نو حقیقت پسندی میں ان تمام نظریات کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جو وجود مطلق یا ذات احد کا ذکر کرتے ہیں۔ مثالیت پسندی کی رو سے ذہن ان تمام اشیاء کا خالق ہے جو بظاہر مادی دکھائی دیتی ہے۔ مثالیت پسند ذہن کو حقیقی مانتے ہیں اور مادے کو ذہن کی تخلیق قرار دیتے ہیں ان کے خیال میں مادہ اپنے وجود کے لیے ذہن کا محتاج ہے۔ نو حقیقت پسند کہتے ہیں کہ ذہن اور مادہ دونوں ہی مادی ہیں اور ذہن بھی مادی عالم کا ایک جزو ہے۔ ڈریک ایک حقیقت پسند کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اشیاء ہمارے غم سے آزادانہ حیثیت میں موجود ہیں

اور اپنے وجود کے لیے ہمارے ذہن کی محتاج نہیں ہیں۔ نوحاقیت پسندوں کے خیال میں انسان کی دانش مندی یہی ہے کہ وہ کائنات میں اپنے اصل مقام کو پہچانے اور اس شعور کی روشنی میں زندگی بسر کرے۔

نوحاقیت پسندی کی رو سے خارجی عالم حقیقی عالم ہے اور اسے جانا جا سکتا ہے۔ برٹرنڈ رسل اس تحریک پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس نظریے کی رو سے (۱) اشیاء اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہیں (۲) عالم ایک نہیں متعدد ہیں اور صحیح علم تحلیل و تجزیہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ (۳) احادیث کا نظریہ سہل ہے اور غیر اخلاقی بھی ہے کیونکہ یہ شر کو خیر کے ساتھ ایک ہی وجود میں مرکوز کر دیتا ہے۔ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ محسوسات و مدرکات کئی طور پر ذہن سے تعلق رکھتے ہیں حالانکہ منطقی لحاظ سے وہ ذہن اور اشیاء دونوں سے متعلق ہیں۔ برٹرنڈ رسل کہتے ہیں کہ یہ امر بدیہی ہے کہ اشیاء پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور بعد میں انہیں جانا جاتا ہے جاننے کا مطلب یہ ہے کہ ایسی اشیاء کو جانا جائے جو علم و شعور سے علیحدہ موجود ہیں۔ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ ذہن اشیاء کا خالق ہے حالانکہ ذہن اشیاء کو پیدا نہیں کرتا بلکہ انہیں معلوم کرتا ہے۔ برٹرنڈ رسل نے اپنی طویل عمر میں کئی مسالک فلسفہ اختیار کیے ہیں یا اپنے نقطہ نظر کو کئی نئے نئے نام دے دیے ہیں۔ لہذا کا منطقی تحلیل کا نظریہ جدید طبیعیات اور ریاضیات پر مبنی ہے اور اضافیت سے متاثر ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جدید طبیعیات نے مادے کو کم مادی، اور ذہن کو کم ذہنی بنا دیا ہے۔ وہ ذہن اور مادے کی تفریق کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تفریق اور دوئی مذہب سے یادگار ہے۔ ان کے خیال میں جدید فلسفہ خود کو سائنس سے علیحدہ نہیں سمجھتا نہ عالم کو ایک عضویاتی کل قرار دیتا ہے نہ کائنات کا مطالعہ کلیاتی انداز میں کرتا ہے۔ جدید فلسفہ سائنس کی طرح مسائل اور عقدوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ کر کے ان کی تحلیل کرنا چاہتا ہے۔ ان کے خیال میں سائنس اور فلسفے میں فرق محض اس بات کا رہ گیا ہے کہ فلسفے کے مسائل زیادہ عمومی ہوتے ہیں اور نیز یہ انسانی قدروں سے اعتنا کرتا ہے۔ برٹرنڈ رسل نے وائٹ ہیڈ سے مل کر منطقی کو ریاضیات کے اصولوں کو از-ر نو مرتب کرنے کی کوشش بھی کی ہے تاکہ وہ سائنس کے قریب تر آجائے۔

منطقی اجماعیت کا مکتب فکر بھی تجربیت کی روایات سے تعلق رکھتا ہے۔ اسے ”حلقہ“ یا ”آنا“ بھی کہا جاتا ہے جسے برٹرنڈ رسل کے ۱۹۲۸ء میں منظم کیا تھا۔ اس حلقے کے دوسرے ممتاز مفکر روڈلف کارناپ۔ اوڈو نورتھ۔ پی فرینک اور کے گوڈل تھے۔ انگلستان میں اسے اے۔ جے۔ آئر اور امریکہ میں سی ڈبلیو مورس اس مکتب سے تعلق رکھتے ہیں۔ منطقی اجماعیت پسند مابعد الطبیعیات کو بے مصرف سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سائنس کے جملہ شعبوں میں جو عذقی نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کی اس طرح منطقی ترجیحی کی جائے کہ ان سب کے لیے ایک ہی زبان

صورت پذیر ہو تاکہ علمی انکشافات میں ہک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔
 منطقی ایمائیت پسند تسلیم کرتے ہیں کہ عقل انسانی بعض اہم ترین مسائل اور عقدوں
 کا کوئی شافی و کالی حل پیش نہیں کر سکی لیکن وہ یہی مانتے کو تیار نہیں ہیں
 کہ عقل سے بالاتر بھی کوئی ایسا وسیلہ تحصیلِ علم کا موجود ہے جو ان حقائق کا
 انکشاف کر سکے جو عقل اور سائنس کی دسترس سے باہر ہیں۔ ان کے خیال میں
 فلسفے کو صرف معانی کے تجزیے اور فقروں کی منطقی ساخت کے انکشاف پر قناعت
 کرنا چاہیے باقی سب کچھ سائنس پر چھوڑ دینا چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ جدید طبیعیات کے انکشافات نے تجربیت کے بعض اہم پہلوؤں
 کی نفی کر دی ہے لیکن جہاں تک اندازِ نظر اور طرزِ تحقیق کا تعلق ہے اس کی بدولت
 فلسفہ سائنس کے قریب تر آ گیا ہے۔ اب فلاسفہ قدماء کی طرح گوشہٴ تنہائی میں بیٹھ
 کر تجریدی خیالات کے نانے بانے نہیں بنتے بلکہ سائنس کے دوش بدوش اپنے فکر کو
 آگے بڑھاتے ہیں اور اپنے موضوعاتِ فکر عقلی زندگی میں تلاش کرتے ہیں۔

ارادیت

تاریخ فلسفہ میں ارادیت کو فلسفیانہ رومانیت بھی کہا گیا ہے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں خرد افروزی کی جو تحریک فرانس میں پھیلی تھی اس کا ذکر ہم مادیت پسندی کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ ہم نے دیکھا کہ والٹر۔ لامتری۔ دیپرو۔ ہولباخ وغیرہ قاموسیوں نے عقل و خرد اور سائنس پر کامل اعتناء کا اظہار کیا تھا۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ عقل انسان کو حیوانات سے ممتاز کرتی ہے اس لیے عقل ہی تہذیب و تمدن کی اساس ہے اور اسی کو بروئے کار لا کر ترقی پزیر معاشرہ انسانی قائم کیا جا سکتا ہے اس کے برعکس روسو نے کہا تفکر و تدبیر کا عمل غیر فطری ہے کہ انسان کو فطرت سے دور کر دیتا ہے۔ انسان کی بہتری اسی میں ہے کہ وہ تفکر کو خیر باد کہے اور فطرت کی جانب لوٹ جائے۔ اس خرد دشمنی کے باعث روسو کو رومانیت کا باوا آدم کہا جاتا ہے۔ رومانی تحریک شاعری میں جذبات کے پر جوش اظہار۔ علم میں سائنس کی مخالفت۔ اخلاق میں انانیت و انفرادیت۔ سیاسیات میں استبداد اور فلسفے میں خرد دشمنی کی صورت میں نمودار ہوئی۔ دنیائے ادب میں اس کے اولین ترجمان ہرڈر۔ گوٹے اور شلر تھے فلسفے میں کانٹ کے واسطے سے رومانیت شوپنہائر اور نٹشے کی ارادیت کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

کانٹ روسو کا بڑا مداح تھا۔ اس نے روسو کی ہم نوائی میں خرد افروزی کے خلاف جہاد جاری رکھا۔ کانٹ کے افکار میں عقل اور ارادے کے درمیان مفاہمت نہ ہو سکی اس تضاد نے دو فلسفیانہ تحریکوں کو جنم دیا۔ (۱) جرمنوں کی عقلیاتی مثالیت پسندی جس کا مشہور شارح ہیگل تھا۔ ہیگل کے خیال میں خود شعور ذہن ہی حقیقت کبریٰ ہے نتیجہٴ رجائی نقطہ نظر پیدا ہوا یعنی جو کچھ بھی صحیح معنوں میں موجود ہے وہی خیر ہے۔ (۲) شوپنہائر کی ارادیت اس کی عین ضد ہے شوپنہائر بے شعور اندھے ارادے کو حقیقت قرار دیتا ہے اور عقل کو ارادے کی سطحی اور ذیلی حالت سمجھتا ہے۔ نتیجہٴ اس کا نقطہ نظر قنوطی ہے یعنی زندگی دکھ ہے۔ یہ خیال شوپنہائر اور نٹشے کی خرد دشمنی کی صورت اختیار کر گیا۔ چنانچہ آئیسیویں

(۱) Voluntarism یہ نظریہ کہ ارادہ (Will) کائنات کا اصل اصول اور حیات کا محرک اولین ہے۔

صدی کی خرد دشمنی اٹھارہویں صدی کی خرد افروزی کے خلاف رومانی رد عمل کا نتیجہ تھی۔

آرتھر شوپنہائر ۱۷۸۸ء میں ڈانزک کے شہر میں ایک خوشحال تاجر کے گھر پیدا ہوا۔ جوان ہونے پر وہ ہمبرگ میں کاروبار کرنے لگا۔ جس طرح موت اور بڑھاپے کے خوف نے بدھ کو دنیا سے برگشتہ خاطر کر دیا تھا اسی طرح شوپنہائر بھی لوگوں کو آلامِ زبست کا شکار دیکھ کر زندگی سے بیزار ہو گیا۔ اس کی ماں ادبیات کا ذوقِ ملیم رکھتی تھی اور فسانہ نویسی میں خاصی مشہور تھی۔ ایک دن دورانِ سفر میں اس کی ماں نے ایک حسین فطری منظر کی بے ساختہ تعریف کی تو شوپنہائر چپیں بچیں ہو کر کہنے لگا سوال یہ نہیں ہے کہ فطری منظر حسین ہے سوال یہ ہے کہ کیا دیکھنے والے خوش بھی ہیں؟ اوائلِ شباب ہی میں شوپنہائر کربِ ناکِ ذہنی کشمکش میں مبتلا ہو گیا۔ ایک طرف تو سائنس اور فلسفہ کے مضامین عالی آسے اپنی طرف کھینچتے تھے دوسری طرف لذتِ کوشی کی ہوس دل میں چٹکیاں لیتی تھی۔ وہ مطالعہ و تفکر سے اکتا کر حسین عورتوں کی آغوش میں سکون حاصل کرتا اور ان سے سیر ہو کر مطالعہ کتب میں غرق ہو جاتا تھا۔

شوپنہائر کی ماں و بمرگنی جہاں کے ادبی حلقوں میں اس کی ملاقات گوئٹے سے ہوئی۔ شوپنہائر گوئٹے کی صحبت سے فیضِ باب ہوا لیکن وہ استاد کی رجائیت کو قبول نہ کر سکا۔ رومانیت دونوں میں قدر مشترک ثابت ہوئی۔ گوئٹے شوپنہائر کے اس نظریے کی قدر کرتا تھا کہ عقل کے مقابلے میں وجدانِ ادراک حقیقت پر زیادہ قدرت رکھتا ہے۔ گوئٹے اپنے نوجوان شاگرد کی مردم بیزاری اور سنگ کے باوجود اس کا مداح تھا۔ ایک دن گوئٹے نے اس سے کہا:

”اگر تو اپنی قدر کا تمنائی ہے تو دنیا میں قدر پیدا کر“

شوپنہائر نے اعلیٰ فلسفے کی تعلیم گوئٹن اور برلن کی درس گاہوں میں پائی جہاں اسے فشنے کے لیکچر سننے کا اتفاق ہوا۔ اسی زمانے میں اس نے کانٹ اٹلاؤن اور اپنشدوں کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا۔ شروع شروع میں جرمن فلاسفہ نے شوپنہائر کو نظر انداز کر دیا کیوں کہ جرمنی کی درس گاہوں میں ہر کہیں فشنے شینگ اور ہیگل کے تلامذہ پڑھاتے تھے جنہیں شوپنہائر ناپسند کرتا تھا۔ ہر کیف زمانے کے گزرنے کے ساتھ اہل نظر نے اسے ایک بلند پایہ فلسفی تسلیم کر لیا اور دورِ نور تک اس کی علمیت کا چرچا ہو گیا۔ فلسفی ہونے کے علاوہ وہ ایک زیرک کاروباری آدمی تھا۔ خوب روپیہ کمایا اور خاصی دولت جمع کر کے گوشہ نشین ہو گیا۔ اس سے عمر بھر شادی نہیں کی۔ فلسفہ ہی اس کا اور غنا بچھونا بن گیا۔ ۱۸۶۰ء میں وفات پائی۔

شوپنہائر اپنے آپ کو کانٹ کا جانشین سمجھتا تھا۔ تکنیکی لحاظ سے وہ بھی مثالیت پسند ہے کہ دوسرے مثالیت پسندوں کی طرح وہ بھی کائنات کی ترحمانی مرد کی نسبت اور رعایت سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات میں ہمہ گیر ارادہ کی

کارفرما ہے اور وہ ہر شے میں ازل سے موجود ہے۔ ابران کا مشہور قنوطی مانی غلیظ کائنات میں شر کے عنصر کو فعال ماننا تھا اور خیر کے عنصر کو منفعل اور ضمنی خیال کرتا تھا۔ شوپنہائر کا آفاق ارادہ بھی فعال اور شر آمیز ہے۔ انسان کی عقل پر ارادہ غالب ہے جو اسے آمادہ عمل کرتا ہے انسانی ارادہ آفاق ارادے کا جزو ہے جو تمام شر کی بنیاد ہے اور جس نے انسان کو صفت خود غرض بنا دیا ہے۔ انفرادی ارادہ آفاق ارادے کی طرح غیر فانی ہے۔ موت پر جسم فنا ہو جاتا ہے لیکن ارادہ باقی رہتا ہے۔ یہ خیال ویدانت اور بدھ مت کے کرم کے نظریے کی صدائے باز گشت ہے جس کی رو سے کرم موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ شوپنہائر کہتا ہے کہ تمام فطرت ارادے کا اظہار ہے۔ پتھر میں یہ ارادہ اندھا ہے انسان میں آکر اسے اپنا شعور ہو جاتا ہے۔

کانٹ نے کہا تھا کہ حقیقت نفس الامر کا ادراک انسان کے اس کی بات نہیں ہے لیکن اس کے متبعین نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ ایسا ممکن ہے۔ چنانچہ فشنے نے مطلق خودی، شیلنگ نے وجود مطلق، ہیگل نے عین مطلق اور شوپنہائر نے آفاق ارادے کو حقیقت قرار دیا۔ شوپنہائر کے خیال میں عقل کی نگ و تاز ظواہر تک محدود ہے۔ ہم اپنے ذہن میں وجدانی طور پر جس حقیقت کا شعور حاصل کرتے ہیں وہ ارادہ ہے۔ ارادہ حیات زندگی کا بنیادی اصول ہے۔ ارادہ آقا ہے عقل اس کی لونڈی ہے شوپنہائر کہتا ہے :

”عقل اپنی فطرت میں عورت کی طرح ہے۔ یہ اسی وقت کچھ دے سکتی ہے جب یہ کچھ لے لیتی ہے۔ اپنی ذات میں یہ محض ایک کھوکھلے چھلکے کی مانند ہے۔“

شوپنہائر نے آفاق ارادے کو صوفیہ کی روح کل کے مماثل قرار دیا ہے جو مادی کائنات میں ضاری و ساری ہے۔ اس پہلو سے اس کا نظریہ وحدت وجود کے قریب معلوم ہوتا ہے اس کے خیال میں عالم کے ظواہر ارادے ہی کی معروضی صورتیں ہیں۔ یہ غیر شعوری غیر عقلی اندھا آفاق ارادہ ہی حقیقت کبریٰ ہے یعنی کائنات میں ایک ہی شے حقیقی ہے اور وہ غیر منطقی آفاق ارادہ ہے۔

شوپنہائر کی اس مابعد الطبیعیات سے جو اخلاق نظریہ متفرع ہو وہ ظاہر قنوطی ہوگا۔ آفاق ارادہ ہمہ گیر ہے شر آمیز ہے تمام دکھ درد کا ماخذ ہے۔ انسان میں ارادہ حیات تمام شر کا سبب ہے۔ زندگی دکھ ہے اضطراب، خلجان اور غم سے بھری ہے۔ دنیا میں مسرت کا کوئی وجود نہیں ہے کیوں کہ جب کوئی آرزو پوری نہ ہو تو اذیت محسوس ہوتی ہے اور پوری ہو جائے تو اس کا نتیجہ اکتاہٹ ہے جو بذات خود تکلیف دہ ہے۔ علم میں اضافے کے ساتھ ساتھ دکھ میں اضافہ ہوتا ہے۔ شوپنہائر بدھ مت اور ویدانت کے قنوطی نظریات سے متاثر ہوا ہے۔ وہ مایا، آواگون اور نروان کو اساطیر قرار دیتا ہے لیکن کہتا ہے کہ یہ اہل صداقتوں پر مبنی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مایا کا پردہ جاک کیا جائے تو اس کے بجائے خبیث شیطان کی صورت

اس طرح عارضی طور پر ہی سہی ہمیں خواہش کے چنگل سے آزادی مل جاتی ہے۔ اس مقصد کے لیے موسیقی سب سے زیادہ موثر ہے۔ موسیقی سے ہم پر از خود رفتگی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے ذات کے بندھن ٹوٹ جاتے ہیں اور ہم ایک ایسے عالم میں چلے جاتے ہیں جہاں خواہش کا گزر نہیں ہو سکتا۔ ہزار افسوس کہ یہ وجد آئیں کیفیت گریز یا ثابت ہوتی ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد سارا طلسم شکست ہو جاتا ہے اور پھر وہی قابو چہانہ خود غرضی ہمارے روح میں اپنے بے رحم ہنچے گاڑ دیتی ہے۔

گوئم بندہ اور مانی جیسے قنوطیوں نے جو کہا تھا وہ کر دکھایا لیکن اپنی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کرنا شوہنہائے بس کی بات نہیں تھی۔ آدمی آسودہ حال تھا۔ ہر تکلف کھانا کھاتا اور مزے سے رہتا۔ آسائش کے سب سامان میسر تھے۔ دوسروں کو نفس کشی کی تلقین کرنے والا خود نفس پروری کی فکر میں رہتا تھا۔ اور ہر وقت کسی نہ کسی حسین عورت کے پیچھے سائے کی طرح منڈلانا رہتا تھا۔ اتنا ضرور ہے کہ مرزا غالب کی طرح وہ مصری کی مکھی تھا۔ عورت کے خلاف زہر اکٹھے والا یہ فلسفی ایک دفعہ سیاحت کے دوران روم کی ایک ماہ بارہ ہزار جان سے فریفتہ ہو گیا۔ ایک دن وہ محبوبہ کے ساتھ سیر کو گیا تو راستے میں ان کی سٹیپڈ بائرن سے ہو گئی۔ اس کی محبوبہ بائرن کے مردانہ حسن اور رئیسانہ نہایتی کی اسیر ہو گئی اور شوہنہائے خون کے گھونٹ پی کر رہ گیا۔ روپے پیسے کے معاملے میں وہ نہایت خسیس تھا۔ ایک دن وہ اپنے دروازے میں کھڑا کسی سے باتیں کر رہا تھا کہ ایک بڑھیا آنکلی جس نے شوہنہائے سے کیڑے سینے کی اجرت لینا تھی۔ اسے دیکھ کر شوہنہائے بد مزہ ہو گیا، اس نے بڑھیا کو ٹالنے کی کوشش کی لیکن وہ بھی ہلانے لے درمان تھی برابر تقاضا کرتی رہی۔ شوہنہائے نے غصے میں آکر اسے دھکا جو دیا تو وہ لڑھکتی بڑھکتی سیڑھیوں کے نیچے جا گری اور اس کی ایک پسلی ٹوٹ گئی۔ بڑھیا نے فلسفی پر دعویٰ دائر کر دیا۔ عدالت نے فیصلہ سنایا کہ شوہنہائے بڑھیا کو حین حیات سال بھر میں چار دفعہ ایک رقم مقررہ ادا کرتا رہے گا۔ بڑھیا سخت جان تھی بیس برس تک زندہ رہی اور ہرجانہ وصول کرتی رہی۔ آخر جب وہ مر گئی تو شوہنہائے نے اپنے روز ناسچے میں لکھا :

”بڑھیا مر گئی۔ بوجھ اتر گیا۔“

انابت کو شر کی جڑ کہنے والا یہ فلسفی نہایت خود بین اور خود پسند تھا اور کسی کو خاطر میں نہ لاتا تھا۔ ۱۸۱۹ء میں اس نے برلن میں لیکچر دینا شروع کیا تو اپنے لیکچر کے اوقات وہی رکھے جو ہیگل کے لیکچر کے تھے۔ اس کا خیال تھا کہ جب ہیگل کو چھوڑ چھاڑ کر اس کے کمرے میں بحوم کر آئیں گے لیکن کسی نے اندر کا رخ نہ کیا۔ اس پر وہ ہیگل کا سخت مخالف ہو گیا۔ وہ اخبار نویسوں کو اجرت دے کر ملک بھر میں اپنی شہرت اور مقبولیت کے ثبوت فراہم کیا کرتا تھا۔ اس نے اپنے ہالتو کتنے کا نام آتما (ویدانت کی انفرادی روح) رکھا تھا۔ اس کتنے سے بڑا بیار تھا۔ وہ کہا کرتا تھا دنیا بھر میں خنوص کا اگر

کہیں وجود ہے تو صرف کتنے کی آنکھوں میں ہے۔ شوہنہائو کو اپنے فلسفے پر بڑا ناز تھا اور اس پر برملا فخر کیا کرتا تھا۔ اپنے بعض مقالوں کے متعلق کہتا ہے کہ یہ مقالے روح القدس نے آسے لکھوائے تھے۔

شوہنہائو کی قنوطیت اور کلیت سے قطع نظر اس کی تحریروں میں اس کی گہری نفسیاتی بصیرت - ژرف بینی اور عملی دانش مندی کا ثبوت ملتا ہے۔ اس نے ارسطو یا ہیگل کی طرح منطق کے زور سے کوئی با ضابطہ نظام فکر پیش نہیں کیا لیکن کائنات میں انسان کے مقدر - انسانی فطرت کے تضادات و مضحکات اور طرز عمل کے عجیب و غریب محرکات کا اس نے استادانہ تجزیہ کیا ہے۔ اس کے مقالات میں جا بجا حکمت و دانش کے موتی بکھرے پڑے ہیں جو انسانی بصیرت و آگہی میں اک گوہ اضافہ کرتے ہیں۔ ہم ان میں سے چند اقتباسات ذیل میں درج کریں گے :

”ایک صحت مند گداگر ایک مریض بادشاہ سے زیادہ خوش ہوتا ہے۔“
 ”ہر شخص اپنے شعور کی حدود میں گھرا ہوا ہے اور ان حدود کو پار نہیں کر سکتا جیسے وہ اپنی جلد سے باہر نہیں آ سکتا۔“
 ”آدمی جتنا زیادہ دولت مند ہوتا ہے اتنا ہی آکٹاہٹ کا شکار ہو جاتا ہے۔“
 ”اکثر لوگ اتنے احمق - فرومایہ اور بازاری ہوتے ہیں کہ بغیر خود بازاری بنے ان سے بات کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔“
 ”ایک عالم خواہ کتنی ہی فروتنی اور کسرت نفسی کا اظہار کرے لوگ آسے ذہنی لحاظ سے اپنے سے برتر ہونے کے باعث کبھی معاف نہیں کریں گے۔“
 ”جو لوگ تم سے ملنے آئیں ان سے اپنے ہی متعلق باتیں کر کے انہیں بیزار نہ کرو بلکہ انہیں اپنی ذات کے متعلق باتیں کرنے دو کہ وہ اسی لیے تمہارے پاس آتے ہیں۔“

”زندگی کی محبت فی الاصل موت کا خوف ہے۔“
 ”جو شخص بڑھاپے میں بھی مجلس آرائی کا شوق رکھتا ہے وہ بالکل تہی مغز ہے۔“

”عقل تجربے سے آتی ہے۔ دانش و خرد کے مقولے حفظ کرنے سے نہیں آتی۔“
 ”اکثر آمرانہ ناخوش رہتے ہیں کیوں کہ وہ تہذیب نفس کی دولت سے محروم ہوتے ہیں۔ دولت ضروریات انسانی کو بے شک پورا کرتی ہے لیکن اس سے حقیقی مسرت خریدی نہیں جا سکتی۔ دولت پریشانی کا باعث ہوتی ہے کہ املاک کی نگہداشت جانکاہی چاہتی ہے۔ اس کے باوجود اکثر لوگ حصول زر و مال کے لیے بھاگتے پھرتے ہیں اور صرف گنتی کے چند اشخاص تہذیب نفس کے حصول کو اہم سمجھتے ہیں۔“

”جس شخص کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ تنہائی پسند ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ غیر معمولی ذہن و کردار کا مالک ہے۔“
 ”کوئی دو چیزیں اتنی متباہن و متخالف نہیں جتنی کہ قدماء کی سادہ تحریریں

اور انکی شرح میں لکھے ہوئے عالمانہ حاشیے۔“

”غیر معمولی ذہن و دماغ رکھنے والے کا کوئی دوست نہیں ہوتا کیوں کہ اس کی باریک بین نگاہیں دوستی کے قریب کو فوراً بھانپ لیتی ہیں۔“

”انسان اپنی بے پناہ انایت کو شائستگی اور حسن اخلاق کے پردوں میں چھپائے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔“

”تم کسی دوست کو فرض دو گے یا اس پر احسان کرو گے تو وہ تمہارا دشمن بن جائے گا۔ اگر تم کسی دوست کو مالی امداد دینے یا اس کا کام کرنے سے معذوری کا اظہار کرو گے تو وہ کبھی تم سے ناراض نہیں ہوگا۔“

”جس شخص کی ذات میں کوئی جوہر ہو اس کا شہرت حاصل کرنا اتنا ہی یقینی ہے جتنا کہ جسم کا سایہ ہونا۔“

”غور و داخلی عمل ہے اور اپنے آپ کی بلا واسطہ قدر دانی کا نام ہے۔ خود عمائی خارج سے تعلق رکھتی ہے اور اپنے آپ کی بلا واسطہ قدر دانی ہے یہی وجہ ہے کہ خود نما لوگ باتوں ہوتے ہیں اور مغرور خاموش رہتے ہیں۔“

”جو لوگ دوسروں کے سامنے اپنے مصائب کا رونا روتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ لوگ ظاہر ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں لیکن یہ باطن دوسروں کے مصائب پر خوش ہوتے ہیں۔“

”بڑھاپے میں انسان کا مشاہدہ اس شخص جیسا ہوتا ہے جو رات کے ناچ کے خائے پر لوگوں کو اپنے ہناقوی چہرے اُتارے ہوئے دیکھتا ہے۔ اس کی نگاہوں کے سامنے ان کے اصل خد و خال آجاتے ہیں۔“

”فرض آدرو بہت سے ذہین اشخاص ایک محفل میں مل بیٹھے ہیں اور ان میں صرف دو احمق ہیں۔ وہ دونوں یقیناً ایک دوسرے کو ہالیں گے اور اس بات پر خوش ہونگے کہ بارے اس محفل میں ایک تو ذہین آدمی بھی موجود ہے۔“

”ایک معمولی شکل و صورت کی لڑکی ایک بد صورت لڑکی سے نہایت تباہ سے ملے گی۔ مردوں میں احمق اور کودن اور عورتوں میں بد صورت بیٹہ پر دلغیز ہوتے ہیں۔ ایک حسینہ کو کوئی عورت پسند نہیں کرتی سب اس سے دور بھاگتی ہیں کہ ان کے سامنے اوگ انہیں بد صورت نہ خیال کریں۔ اسی طرح جو مرد غیر معمولی ذہن و دماغ رکھتا ہے لوگ اس کے قریب نہیں پہنکتے کہ کہیں ان کی اپنی حماقت اور جہالت کا راز فاش نہ ہو جائے۔ اس طرح وہ بے چارہ اکیلا رہ جاتا ہے۔“

”مال و زر سمندر کا شورابہ ہے کہ جتنا پیو گے اتنی ہی پیاس بھڑکے گی۔“

”مرد آزاد وہ ہے جو تنہا رہتا ہے اور اپنی ہی رفاقت پر قناعت کرتا ہے۔“

”بھلا دینے یا معاف کر دینے کا مطلب تو یہ ہوا کہ بڑی مشکل سے حاصل کیا

ہوا عجب یہ ضائع کر دیا جائے۔“

”مہارے دوست ہمیں خلوص و محبت کا یقین دلاتے گے۔ یہ محض دکھاوا ہے۔ ہمارے دشمن البتہ تم سے ضرور خلوص رکھتے ہیں کہ ایک لمحے کے لیے بھی ہمیں نہیں بھلائے۔“

”کسی عمارت پر کام کرنے والے معمار اور مزدور اس کے مکمل نقشے کا علم نہیں رکھتے۔ انسان کی بھی یہی حالت ہے۔ وہ لیل و نهار کے چکر میں بڑ کر زندگی کے جامع تصور سے غافل ہو جاتا ہے۔“

”ڈاکٹر انسان کی کمزوری کو، وکیل اس کی خباثت کو اور مذہبی پیشوا اس کی حماقت کو خوب جانتا ہے۔“

”وہی لوگ دوستوں کی محفلوں کی خواہش کرتے ہیں جن کا اندرون کھوکھلا ہوتا ہے۔ وہ اپنی داخلی ویرانی سے گھبرا کر دوستوں کی مجالس میں ہنہ تلاش کرتے ہیں۔“

”غریبوں میں جہالت اس قدر عبرت ناک نہیں ہوتی جتنی کہ امیروں میں ہوتی ہے۔“

بہت سے الفاظ میں کم خیالات کا اظہار جہالت ہے۔ نہوڑے الفاظ میں زیادہ خیالات کا اظہار علمیت ہے۔“

شوہنہاٹر دوسرے خرد دشمنوں کی طرح انسانی تمدن اور ترقی کے تصور کا سخت مخالف تھا۔ اس نے اپنی کتاب ”دنیا بحیثیت ارادے اور خیال کے“ میں ترقی کے تصور پر زبردست حملہ کیا ہے۔ وہ تمدن اور ترقی کو کھوکھلا قرقر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان اپنی فطرتی خود غرضی کے باعث کبھی ترقی نہیں کر سکے گا۔

ارادیت کا دوسرا مشہور شارح فریڈرک نٹشے ۱۸۴۴ء میں جرمنی کے صوبہ سکیسی کے قصبے روکن میں ایک ہادری کارل فریڈرک کے گھر پیدا ہوا۔ چار برس کا تھا کہ باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ نٹشے نہایت ہونہار اور ذکی تھا اور چھوٹی عمر میں موسیقی اور شاعری میں دلچسپی کا اظہار کرنے لگا۔ اس کی طبیعت پر داخلیت کا رنگ غالب تھا۔ اپنی عمر کے لڑکوں کے ساتھ کھیلتے کے بجائے وہ گھر کی چار دیواری میں گھسا رہتا اور شعر کہتا کرتا۔ ۱۸۶۳ء میں اس نے ہان یونیورسٹی میں داخلہ لیا۔ اب وہ گھر کی پابندیوں سے آزاد ہو کر خوب کھل کھلا۔ اس کے شباب کا یہ دور بڑا ہر آشوب تھا۔ شراب میں ہمسرت ہو کر ساتھیوں سے لڑائی کرنا اس کا محبوب مشغلہ بن گیا۔ آخر اس بے راہ روی سے کنارہ کش ہو کر اس نے لسانیات، حیاتیات اور فلسفے کی تحصیل شروع کی۔ دوران مطالعہ وہ عیسائیت سے بدظن ہو گیا۔ لائپ زگ کی یونیورسٹی میں اس کی ملاقات شوہنہاٹر اور مشہور موسیقار رچرڈ واگنر سے ہوئی جن سے اسے گہری عقیدت ہو گئی۔ ۱۸۶۷ء میں وہ نوج میں بھرتی ہو گیا لیکن خرابی صحت کی بنا پر اسے بیکموس ہونا پڑا۔ ان ایام میں اس کی صحت ایسی بگڑی کہ پھر کبھی بحال نہ ہو سکی۔

۱۸۷۵ء میں نٹشے کو ہالینڈ جانے کا اتفاق ہوا جہاں ایک لڑکی کو دل دے

بیٹھا۔ نشے کی بد قسمتی سے اس لڑکی نے اس کی شادی کی پیش کش کو ہائے حقارت سے ٹھکرا دیا جس سے نشے کا سرچشمہ حیات مکدر ہو گیا اور اس کے سوچنے کے انداز بدل گئے۔ اب وہ شوہنہائے اور واگز پر نقطہ چینی کرنے لگا۔ واگز سے وہ اس بات پر خفا ہو گیا کہ اس کے نغمے ہارسی فال میں عیسائیوں کی نفس کشی کا عنصر پایا جاتا ہے۔ شوہنہائے سے منحرف ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس قنوطی فلسفی نے رحم و کرم کو اخلاق حسنہ کا اصل اصول قرار دیا تھا۔ وہ سیر و سیاحت کے لیے اٹالیہ بھی گیا جہاں ایک حسینہ پر جس کا نام لوسلومی تھا ہزار جان سے عاشق ہو گیا۔ لوسلومی نے اسے منگی سمجھ کر سرد مہری کا برتاؤ کیا۔ نشے کی یہ دوسری ناکامی پہلی سے بھی زیادہ تلخ تھی۔ وہ عورت ہی سے متنفر ہو گیا اور شادی کا ارادہ ترک کر دیا۔ ۱۸۸۸ء میں نشے پر مرض کا غلبہ ہوا اور اس کے دماغ میں خلل آ گیا۔ ”بقول زردشت“ میں جس مریضانہ انانیت اور خود ستائی کا کھوج ملتا ہے وہ اس کے اختلال ذہن پر دلالت کرتی ہے۔ بعض لوگوں کے خیال میں وہ شروع ہی سے قاتر العقل تھا۔ ”بقول زردشت“ میں کہتا ہے۔

— ”میں دجال ہوں“

— ”میں اپنی دانش سے زچ آ گیا ہوں اس شہد کی مکھی کی طرح جس نے بہت زیادہ شہد اکٹھا کر لیا ہو میں چاہتا ہوں کہ لوگ ہاتھ بڑھا بڑھا کر یہ دانش مجھ سے لے لیں۔“

— ”سب خدا مر چکے۔ اگر خدا کا کوئی وجود ہوتا تو میں کیسے یہ برداشت کر سکتا تھا کہ میں خدا نہیں ہوں“

— ”میں ہوں دیو نیسیس۔ مسیح کا دشمن“

نشے کی خود نوشت - وائخ عمری کے چند عنوانات ہیں۔

”میں اتنا بڑا دانشمند کیوں ہوں؟“

”میں اتنا چالاک کیوں ہوں؟“

”میں اتنا اعلیٰ مصنف کیسے بن گیا ہوں؟“

نشے نے ۱۹۰۰ء میں انتقال کیا۔ اس کی تصانیف میں ’غیر و شر سے ماورا‘، ’شجرہ اخلاق‘، ’المید کی بیدارش‘، ’بقول زردشت‘، ’حصول قوت کا عزم‘ اور ’تردد مسیحیت‘ نے شہرت پائی۔ نشے کے مقالات کو اس کی لائق بہن الزبتھ نے مرتب کر کے ان پر مفید حواشی لکھی اور اپنے بھائی سے متعلق اہم معلومات بہم پہنچائی۔ نشے نے شوہنہائے کا یہ نظریہ قبول کر لیا کہ ارادہ ہی وجود اور انسانی زندگی کا اصل اصول ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے جیسا کہ شوہنہائے نے کہا ہے یہ ارادہ ارادہ حیات نہیں ہے بلکہ حصول قوت کا ارادہ ہے۔ نشے کسی اتفاق اور ہمہ گیر صداقت کا قائل نہیں ہے۔ اس کے خیال میں فطرت میں کسی قدم کا کوئی منفعہ مخفی نہیں ہے نہ اس کی کوئی واضح منزل ہے۔ وہ اشیاء کے ازلی و ابدی اعادے کا قائل ہے اور اسے اپنے ”ہاں کہنے والے فلسفے“ کا سب سے اہم اصول سمجھتا ہے۔

ابدی اعادے کا خیال رواقین کے یہاں بھی ملتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں ہمیشہ احوال و اشیاء کا مسلسل و متواتر اعادہ ہوتا رہتا ہے اور تاریخ ایک دائرے میں چکر لگاتی رہتی ہے۔ یہی زمان کا دولابی تصور ہے جو فلسفہ یونان و ہند میں شروع سے موجود رہا ہے۔ نشے نے جابجا زردشت سے اظہار عقیدت کیا ہے ایک جگہ کہا ہے کہ ویدوں کے مصنف اس قابل بھی نہیں ہیں کہ وہ زردشت کے جوئے کے نغمے بھی کھولیں۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اس نے زردشت کے زمان کا تصور قبول نہیں کیا۔ زردشت کے خیال میں ہر ہزار برس کے بعد ایک نیا ہادی پیدا ہوتا ہے لیکن وقت کی حرکت اُس کے خیال کے مطابق دولابی نہیں ہے بلکہ خط مستقیم پر ہوتی ہے۔ یعنی وقت کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ہوگا۔ بقول ٹوئن بی یہ نظریہ یہودیت کی وساطت سے عیسائیت اور اسلام تک پہنچا تھا۔

نشے کے فلسفے کو انفرادیت کا فلسفہ بھی کہا گیا ہے کیوں کہ وہ عظیم افراد کی پیدائش کو نوع انسان کی ترقی کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہاں۔یات ہوگی وہاں حصول قوت کا ارادہ بھی ہوگا اور حیات کا مقصد واحد فوق الانسان کو پیدا کرنا ہے اور عظماء کی نسل کا ظہور ہے۔ وہ مساوات اور اخوت کے تصورات کے ساتھ جمہوریت کو بھی رد کر دیتا ہے۔ کہتا ہے:

”مساعدا حالات میں عظیم افراد کی تخلیق ضروری ہے جو اُن تمام انسانوں سے عظیم تر اور برتر ہوں گے جو آج تک پیدا ہوئے ہیں۔ یہی ہی نوع انسان کا سب سے بڑا فرض ہے۔“

اُس کے خیال میں طاقت ور فوق انسان فائز ہوں گے۔ انہی اس بات کا حق حاصل ہوگا کہ وہ عوام پر حکومت کریں۔ کہتا ہے:

”لنگور کو آدمی سے کیا نسبت ہے۔ وہ انسان کے سامنے مضحکہ خیز دکھائی

دیتا ہے جیسے عام آدمی عظیم انسانوں کے مقابلے میں مضحکہ خیز ہوں گے۔“

نشے اور میکیاویلی کے سیاسی نظریات متضمتے جتنے ہیں۔ میکیاویلی کا مدوح

سیزر بورجیا تھا اور نشے نپولین بونا پارٹ کا مداح ہے جسے وہ غفریت اور

فوق الانسان کا مجموعہ کہتا ہے۔ وہ اس بات پر افسوس کا اظہار کرتا ہے کہ

نپولین جیسا فوق انسان گھٹیا اور حقیر دشمنوں سے شکست کھا گیا۔ سیاسیاب میں

نشے بیگل کی طرح ریاست کی ہمہ گیر قوت و استیلا کا قائل نہیں ہے بلکہ حد درجہ

انفرادیت پسند ہے اور عظماء کے وجود کو ریاست کی بہبود کے لیے ضروری سمجھتا

ہے۔ آئے قومیت پرست اور محب وطن نہیں کہا جا سکتا۔ وہ جرمنوں کو بھی

حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ دنیا بھر میں عظیم انسانوں کی ایک

نسل ظہور میں آجائے اسے عظیم انسان جو تمام دنیا پر حکومت کریں۔

بریتانیسی کی طرح نشے بھی انسانی معاشرے کی ترقی کے لیے جنگ و جدال کو

ضروری خیال کرتا ہے۔ کیونکہ بقول نشے جنگ کے دوران عظیم افراد کا ظہور

ہوتا ہے۔ اُس کے خیال میں صرف جنگجو ہی دانش و خرد سے ہمہ باب ہوتا ہے۔

وہ مسلمانوں حبشین کو قتل و احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے کیونکہ وہ نذر قاتل تھے۔ اُس کا قول ہے۔

”کامیاب جنگ ہر قسم کے اسباب کو مقدس بنا دیتی ہے۔“

اس کے خیال میں امن موت ہے اور جنگ زندگی ہے۔ جنگ نہ ہو تو لوگوں میں شجاعت اور جوانمردی کے جذبات ٹھہر کر رہ جائیں۔ وہ مردوں کو جنگ آزمائی کی تربیت دینا چاہتا ہے کہتا ہے :

”عورت کا کام محض جنگجوؤں کو جنتا اور ہروان چڑھانا ہے۔ باقی سب ہرزہ سرائی ہے۔“

نٹشے کہتا ہے کہ روح تین صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اونٹ بنتی ہے۔ اونٹ شیر بنتا ہے اور شیر بجے کا روپ دھار ایتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ کے ضبط و تحمل سے انسانی روح میں شیر کی شجاعت پیدا ہو جاتی ہے اور مرد شجاع بجے کی طرح نئی قوتوں کی تخلیق کرتا ہے۔

نٹشے کی سیاسیات کی طرح اس کی اخلاقیات بھی قوت پرستی کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کے اخلاقیاتی تصورات اس کی کتابوں ”خیر و شر سے ماوراء“ اور ”ارادہ حصول قوت“ میں زہر بحث آنے ہیں۔ ان میں نٹشے خیر و شر میں امتیاز کرتا ہے اور انسانی عمل کے محرکات قدیم اخلاقیات اور جدید تقاضوں کے تعلق پر قلم اٹھاتا ہے ”ارادہ حصول قوت“ کے ابتدائی باب ”فلاسفہ کے تعصبات“ میں اس نے اپنا نظریہ ”ارادہ حصول قوت“ پیش کیا وہ بحث کا آساز اس بات سے کرتا ہے کہ صداقت اہل امر نہیں ہے بلکہ اضافی اور تغیر پذیر ہے۔ اس کے بعد ارادہ حصول قوت کی بنا پر وہ نئی اخلاقی قدروں تخلیق کرنے کی دعوت دیتا ہے اور کہتا ہے اخلاق در قسم کا ہے۔ آقاؤں کا اخلاق اور غلاموں کا اخلاق۔ وہ شجاعت اور بلند نظری کو خیر کا نام دیتا ہے اور کمزوری اور مسکنت کو شر قرار دیتا ہے۔ ”بقول زردشت“ میں کہتا ہے :

”جو کچھ بھی قوت سے ظاہر ہو وہ خیر ہے اور جو کمزوری سے ظاہر ہو وہ شر ہے۔“

”شجرہ اخلاق“ میں نٹشے نے شوہنائر کے اس نظریے پر کڑی تنقید کی ہے کہ رحم دلی اور نفس کشی تمام اخلاق کی جڑ ہے۔ وہ ان ’محاسن‘ کو بنی نوع انسان کے لیے مہلک خیال کرتا ہے اور شوہنائر کے اخلاقی مسلک کو ”بورہی بدھ مت“ کا نام دیتا ہے جو مغرب کی تباہی کا باعث ہوگا۔ رحم و کرم۔ ہمدردی۔ انسانی۔ اور مسکنت کی تبلیغ پر اس نے عیسائیت پر سخت گرفت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تین یہودیوں عیسیٰ۔ پطرس۔ مچھارے۔ ہال خیمہ دوز اور ایک یہودن مریم عذر کی تعلیمات نے عجمی رومی سلطنت کو ہوند زمین کر دیا تھا۔ عیسائیت کے یہ منفی اور سلبی اثرات احیاء انعلوم کی صدیوں میں زائل ہونا شروع ہوئے جب رومہ کی عظیم کلاسیکی قوتوں کے احیاء عمل میں آیا اور اہل مغرب کو عیسائی وہبائیت اور اس کے

حیات کش نظریات سے نجات مل گئی۔ نتیجۂ اہل مغرب نے دوبارہ تغلب و تسلط کی طرف قدم بڑھایا۔ نشے مشہور جرمن مصلح مارٹن لوتھر کا سخت مخالف تھا کہ اس نے اصلاح یافتہ کلیسا کی بنیاد رکھ کر عیسائیت کے اکھڑے ہوئے قدم بھر سے جا دیے۔ احیاء العلوم نے مذہب کا خاتمہ کر دیا تھا، لوتھر نے پھر اسے بحال کر دیا۔

نشے عیسائیت کا دشمن اس لیے ہے کہ اس میں غرور و تکبر کو جسے نشے محسن اخلاق میں شمار کرتا ہے برا بھلا کہا گیا ہے۔ اور جنگ و جدال۔ جذبہ غیظ و غضب۔ مہم جوئی اور علم کی تنقیص کی گئی ہے حالانکہ یہ محسن اخلاق میں داخل ہیں۔ مسیحی عالم ہاسکل پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے :

”عیسائیت طاقت ور لوگوں کو برباد کرنے۔ ان کے جوش و خروش کو دھما کرنے۔ ان کے کمزور لمحات سے فائدہ اٹھانے۔ ان کے متکبرانہ اعتقاد کو اندیشے اور ضمیر کی بے چینی میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ عیسائیت شریفانہ جذبات کو زہر آلود کر دیتی ہے۔ ان میں مرض کا چھوٹ پھیلاتی ہے حتیٰ کہ ان کی قوت، ارادہ، حصولِ قوت دب کر رہ جاتا ہے۔ اور طاقت ور لوگ اپنے آپ سے نفرت کرنے لگتے ہیں اور نفس کشی کر کے مر جاتے ہیں۔ یہ ہے خود کشی کا وہ طریقہ جس کی مثال ہمیں ہاسکل میں ملتی ہے۔“

اسی بنا پر نشے نے روسی ناول نگار دوستوفسکی پر تعریضیں کی ہیں کیوں کہ وہ مسیحی نفس کشی کو اہم سمجھتا ہے۔ نشے کہتا ہے کہ دوستوفسکی گناہ اس لیے کرتا ہے تاکہ بعد میں ہشیانی کے احساس سے لنت باب ہو سکے۔ وہ عیسائیت کی ہمہ گیر محبت کا بھی مخالف ہے۔ نشے عیسائیت کی مخالفت کے جوش میں مذہب ہی سے بد ظن ہو گیا تھا۔ کہتا ہے کہ :

”جب مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں آدمی مذہبی ہے تو میں اس سے کچھ واسطہ نہیں رکھتا۔“ بقول زردشت میں کہتا ہے :

— ”بوڑھا خدا مر چکا“

— ”سب خدا مر چکے۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ عطاء زندہ رہیں۔“

— ”خدا مر چکا۔ اے فوق انسان خدا تیرا سب سے بڑا خطرہ تھا۔ وہ قمر میں

گیا تم اٹھ بیٹھے۔“

— ”عیسائیت ایک نہایت مہلک اور بھکا دینے والا جھوٹ ہے۔“

— ”جہاں صلیب۔ دنیا کا خبیث ترین شجر۔ آگے کا اس ملک میں کوئی چھٹی

بات نہیں ہوگی۔“

اس کے خیال میں عیسائیت غلامانہ اخلاق کی تلقین کرتی ہے۔ عیسائیت کے علاوہ وہ سقراط کے اخلاق اور اپنشد اور شوبنہائر کے افکار کو ”زندگی کو نہ کہنے والے“ نظریات خیال کرتا ہے جن کے باعث بقول نشے انسانی معاشرے کی جڑوں میں

دور بھل ہا ہے۔ وہ ایک نئے مغربی تمدن کا نقیب ہونے کا مدعی ہے اور کہتا ہے کہ فلسفے کا مقصد یہی ہے کہ ہر اے نصب العینوں کو رد کر کے نئے نئے نصب العین اختیار کیے جائیں تاکہ تنزل پذیر معاشرہ مغرب کی مردہ رگوں میں زندگی کا خون دوڑ جائے۔

دوسرے ارادیت پسندوں اور رومانیوں کی طرح نشے بھی خرد دشمن ہے۔ اس کے خیال میں عقل جبلت کے ہاتھوں میں عجز ایک بے جان آلے کی مانند ہے۔ افلاطون کی عقلیت کو رد کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ارادہ حصول قوت حسن کا اساسی عنصر ہے۔ اس کا قول ہے :

”جب طاقت آمادہ کرم ہو کر مرق و محسوس صورت میں ڈھل جائے تو ہم اسے حسن کا نام دیں گے۔“

لیکن شاعروں کی مخالفت میں وہ افلاطون کا ہم نوا ہے۔ کہتا ہے :

”شاعر بڑے دروغ باف ہوتے ہیں۔ میں ان سے اکتا گیا ہوں۔ قدامت سے

بھی اور آج کل کے شاعروں سے بھی۔ مجھے یہ لوگ سطحی اور کھوکھلے

لگتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے پانی کو گدلا کر دیتے ہیں تاکہ وہ گہرا لگے۔“

امالوی مجسم تراشوں میں وہ مائیکل آنجلو کو رفائیل سے بڑا فن کار مانتا ہے

اور کہتا ہے کہ رفائیل نے صرف رسمی رواجی مسیحی قدروں کی ترجمانی کی ہے جب

کہ مائیکل آنجلو جبروت۔ سطوت اور مردانگی کی نقش گری کرتا ہے جو عظماء کی

صفات تھیں۔

المیہ کے متعلق اس کی بحث قابل قدر اور خیال انگیز ہے۔ المیہ کا ذکر کرتے

ہوئے اس نے آرٹ کی دو قسمیں گنائی ہیں۔ دیونسی (جسے ہم رومانی کہتے ہیں)

جس میں تند و تیز جذبات کا بے محابا اور ہر جوش اظہار کیا جاتا ہے اور اہلونی

(جسے ہم کلاسیکی کہتے ہیں) جو ضبط نفس کی دعوت دیتا ہے۔ ”المیہ کی پیدائش“

میں نشے کہتا ہے کہ آرٹ دیونسی اور اہلونی رجحانات کے امتزاج سے ترقی کرتا

ہے جیسے مرد اور عورت کے ملاپ سے مجد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں دیونسی

دانش کا اظہار اہلونی اسلوب میں ہوتا ہے۔ ارسطو نے کہا تھا کہ المیہ سے رحم

اور خوف کے جذبات ابھر آتے ہیں اور ان کی تنبیح ہو جاتی ہے۔ نشے کو اس سے

اختلاف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ المیہ نامتصد رحم اور خوف کے جذبات کو ابھارنا

نہیں بلکہ تباہی اور بربادی کی لذت سے آشنا کرانا ہے۔ وہ اپنے آپ کو ”المیہ کا

فلسفی“ کہتا ہے۔ اس کا قول ہے :

”میرے اندر دیونسی فطرت ہے جو تباہی اور بربادی پر خوش ہوتی ہے۔“

مذہب کے خاتمے کا اعلان کرتے ہوئے اس نے کہا ہے ”نئے تمدن میں آرٹ

مذہب کا نعم البدل ثابت ہوگا۔“

شوہنشاہ عورت کو مکر و فریب اور جنسی کشت کا ماخذ سمجھ کر اس سے

نفرت کرتا تھا۔ نشے عورت کی کمزوری کے باعث اس کا دشمن ہے۔ اس نے

بایا عورت کا ذکر حثارت سے کیا ہے ۔

”عورت مرد سے زیادہ چالاک اور خبیث ہے ۔“

”کیا تم عورت کے پاس جا رہے ہو؟ اپنا چاہک نہ بھول جانا ۔“

”جب کوئی شخص کسی عورت پر عاشق ہو جائے تو اسے شادی کا فیصلہ کرنے کی اجازت نہیں ملنا چاہیے کہ حالت دیوانگی میں کوئی شخص اپنے مستقبل سے متعلق صحیح فیصلہ نہیں کر سکتا ۔“

”جو عورت علمی و عقلی مسائل میں دلچسپی لیتی ہے اس کے جنسیاتی نظام میں لازماً خلل ہوتا ہے ۔“

”عورت ایک معمہ ہے اور حمل اس معمہ کا حل ہے ۔“

”مرد عورت کے لیے محض ایک وسیلہ ہے لیکن عورت مرد کے لیے کیا ہے ؟“

”حقیقی مرد دو چیزوں کا خواہش مند ہوتا ہے ۔ خطرہ اور تفریح ۔ اسی لیے عورت کی خواہش کرتا ہے کیوں کہ عورت تفریح کا سب سے خطرناک سامان ہے ۔“

”ایشیائی دانش مند ہیں کہ عورت کو پردے میں بند رکھتے ہیں ۔“

”عصمت فروشی کے ادارے کو شادی کی رسم نے خراب کر دیا ہے ۔“

”انتقام اور محبت میں عورت مرد کی بہ نسبت زیادہ سفاک ہوتی ہے ۔“

”جب عورت عشق کر رہی ہو تو مرد کو اس سے لڑنا چاہیے کہ اس حالت میں وہ سب کچھ قربان کرنے پر آمادہ ہو جاتی ہے اور محبت کے سامنے ہر شے کو پیچ سمجھتی ہے ۔“

”جرمن لوگ عورتوں کی طرح ہیں ۔ تم کبھی بھی ان کی گہرائی کو نہ ہا سکو گے کہ اس گہرائی کا کوئی وجود نہیں ہے ۔“

”نشنے انگریزوں سے نفرت کرتا تھا کیوں کہ وہ جمہوریت پسند ہیں اور عورت کی عزت کرتے ہیں ۔ اسی بنا پر اس نے جان مٹھاؤ مل پر سخت طنز کیا ہے اور کہا ہے کہ صرف ایک احمق ہی عورتوں کے حقوق کا ذکر کر سکتا ہے ۔ یا ان کی آزادی کا حامی ہوتا ہے ۔ انگریزوں کے متعلق اس کا خیال ہے کہ وہ کبھی نشی نہیں ہو سکتے ۔ انگریز عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے :

”انگلستان کی حسین عورتوں کی چال کیسی بے ڈھنگی ہے حالانکہ دنیا بھر کے ممالک میں یہاں کے راج ہنس اور فاختائیں زیادہ خوبصورت ہیں ۔“

”نشنے کے افکار میں شوہنمائی کی بہ نسبت زیادہ ربط اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے ۔ شوہنمائی کے نظریے میں نفس کشی کے ساتھ اتفاق ارادے کی ہمہ گیری کا تضاد ملتا ہے جب کہ نشے کی ما بعد الطبیعیات اور اخلاقیات دونوں میں ارادے کو فوقیت حاصل ہے ۔ نشے شعوری سطح پر رومانی ہیں ہے لیکن اس کا نقطہ نظر اور طبعیت کی افتاد رومانی ہی ہے ۔ وہ رومانیوں پر تنبیہ کرنا ہے لیکن بائرن کا بڑا مداح ہے ۔“

دوسرے رومانیوں کی طرح اس کا اساسی خیال بھی یہی ہے کہ جذبات ہمارے لیے
نصب العین معین کرتے ہیں اور عقل ان کے حصول کے لیے وسائل فراہم کرتی ہے۔
شوہنشاہ اور نشے کی ارادت اور خرد دشمنی نے ہرگاہ - ولیم جیمز - جیمز
وارڈ اور فرائڈ کے نظریات پر گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔

ارتقاءیت*

یونان قدیم کے فلاسفہ ارتقا کے قائل نہیں تھے ان کے خیال میں عالم مادی کی اشیاء ازلی و ابدی امثال کے عکس ہیں۔ امثال غیر متبدل ہیں اس لیے ان کے عکس میں ارتقاء کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ عہد سقراط سے پہلے کے ایک فلسفی اناکسی مینڈر کے افکار میں البتہ ارتقا کا جزوی تصور ملتا ہے۔ لیکن ہونانی مثالیت پسندوں کے تقار خانے میں یہ طوطی کی آواز تھی۔ انیسویں صدی میں طبیعی علوم نے ترقی کی تو ذی حیات پر طبیعی قوانین اور کائنات کی تاریخ پر حیاتیات کے اصولوں کا اطلاق کیا گیا جس سے نظریہ ارتقا صورت پذیر ہوا۔ ایک فرانسیسی عالم لیڈارک (۱۸۲۵ء-۱۹۰۷ء) نے لکھا :

”جب کبھی کوئی حیوان اپنے جسم میں کسی نئے عضو کا اضافہ کرتا ہے تو اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسا کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔ یا خواہش کرتا ہے۔ یہ نیا عضو وراثتاً اس کے بچوں میں بھی منتقل ہو جاتا ہے۔“

سائنس دانوں نے لیڈارک کے اس داخلی اور نفسیاتی اصول ارتقاء کو غیر علمی قرار دیا جس کے باعث اس کے نظریے کو مقبولیت حاصل نہ ہوسکی۔ ڈارون نے لیڈارک کا پہلا اصول رد کر دیا لیکن دوسرا تسلیم کر لیا۔ ڈارون صرف خارجی ماحول کے اثرات سے بحث کرتا ہے۔ اس کا نظریہ ارتقا مانتھس کے آبادی کے نظریے پر مبنی ہے جس کی رو سے ذی حیات اس نیز رفتاری سے بچے پیدا کرتے ہیں کہ سب کے لیے خوراک مہیا نہیں ہوسکتی۔ اس لیے زندہ رہنے کے لیے انواع میں کشمکش شروع ہوجاتی ہے۔ اس کشمکش کے تصور سے ڈارون کے نظریے کا آغاز ہوا ہے۔ انسان کے اصل کی جستجو کرتے ہوئے ڈارون نے کہا کہ انواع میں زبردست جہدِ بقا جاری ہے۔ جو جانور خارجی ماحول سے موافقت پیدا کر لیتے ہیں وہ باقی رہتے ہیں باقی سب مٹ جاتے ہیں۔ زندہ بچنے والوں کو بقائے اصلح کہا جائے گا۔ لیکن طبیعی ماحول بدل رہا ہے۔ ان تغیرات کے دوران انواع دوسرے انواع میں تبدیل ہوجاتی ہیں تاکہ بچے ہوئے ماحول میں زندہ رہ سکیں۔ اس عمل کو انتخاب

طبعی کہا جاتا ہے یعنی نیچر آن خاصیتوں کا انتخاب کر لیتی ہے جن کی مدد سے انواع نئے ماحول میں زندہ رہ سکتی ہیں اور ان خامیوں کو مٹا دیتی ہے جو زندہ رہنے میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہیں۔ اس نظریے کی رو سے غ کے طویل زمانوں میں نامساعد ماحول کے خلاف کشمکش کرتے ہوئے نئی نوع انسان کا ذہنی جوہر ترقی کر گیا جس کے غنیل وہ ماحول سے مفاہمت کرنے کے قابل ہوئے جب کہ دنوسار جیسے لوہ ہیکر جانور ماحول کے ساتھ مفاہمت نہ کر سکے اور فنا کے گھاٹ اتر گئے۔ اس تحقیق سے ڈارون نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ انسان دوسرے حیوانات سے صرف ایک ہی مرحلہ بلند تر ہے۔

ڈارون کے اس نظریے کی فلسفیانہ ترجہائی سبب اور پرگساں نے اپنے اپنے رنگ میں کی اور ارتقاء کے تصور نے فلسفے میں بار پایا۔ اس عہد کی فلسفیانہ ارتقاہت کو نیچریت کے خلاف ردعمل بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔

انیسویں صدی نیچریت کے عروج کا دور ہے۔ طبعی سائنس کو دوسرے شعبوں میں اس قدر حیرت ناک ترقی ہوئی کہ ذی حیات کے اعمال کو بھی طبعی قوانین کی روشنی میں مطالعہ کرنے کا رجحان پیدا ہوا۔ اہل علم ارتقاء کے اصولوں کا اطلاق کائنات کی تاریخ پر کرنے لگے۔ نیچریت میں نیچر کو حقیقت واحد سمجھا جاتا ہے اور جو کچھ بھی مافوق الطبع ہو یا اس عالم سے ماوراء ہو آتے نیچر سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ اس کی رو سے جو کچھ بظاہر طبعی قوانین سے علیحدہ دکھائی دیتا ہے وہ انسانی حیات ہو یا انسانی ذہن کی غلیقات ہوں حقیقتاً نیچر ہی کا لازمی حصہ ہے۔ ہر نئے نیچر سے آتی ہے اور نیچر ہی کو واپس چلی جاتی ہے۔ نیچری کہتے ہیں کہ بعض اشیاء یا قوانین بے شک ایسے بھی ہیں جن تک ابھی سائنس کی رسائی نہیں ہو سکی لیکن یہ سب ہر صورت نیچر ہی کا حصہ ہیں اس سے علیحدہ نہیں ہیں۔ آن کے خیال میں نیچر زمان و مکان کی حدود میں اشیاء کے مجموعے کا نام ہے جس پر سبب و مسبب کا قانون متصرف ہے۔ اگر مادے کو نیچر کا اساسی عنصر سمجھا جائے تو نیچریت مادیت ہی کا دوسرا نام بن جائے گی۔ نیچریت جبر مطلق کی قائل ہے اور اس میں قدر و اختیار کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یعنی وہی قوانین جو ستاروں پر حاوی ہیں انسانی اعمال پر بھی حاوی ہیں۔ انسان خارجی اور داخلی دونوں پہلوؤں سے مجبور ہے۔ نیچریت میں آزاد ارادے، جوش حیات اور بزدانی قوت کے وجود کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ ارنسٹ ہائیکل (۱۸۳۴-۱۹۱۹ء) نیچریت کا سب سے مشہور ترجمان تھا۔ اس نے خدا کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ صرف نیچر کا وجود ہے وہ قول خود "سائنسک مذہب" کا بانی ہے جس کی رو سے نیچر ازل سے موجود ہے۔ اسے کسی خدا نے خلق نہیں کیا۔ انسانی روح دوسرے حیوانات کی روح سے مختلف نہیں ہے اور ہر صورت مغز کی فعلیت کا دوسرا نام ہے۔ موب پر خاتمہ ہو جاتا

ہے۔ اس لیے روح کی بقا کا عیدہ محض وہم ہے۔ جس طرح انسانی جسم سے علیحدہ روح کا کوئی وجود نہیں ہے اسی طرح ذرات سے علیحدہ خدا کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہیکل نے انسانی شعور کو بھی نفسیاتی محکوم، فعلیت کی اربابہ یافتہ صورت قرار دیا ہے۔ یہ خیالات اس نے اپنی مشہور تالیف ”معمد کائنات“ میں پیش کیے ہیں۔ ہیکل کی نیجریٹ پر اہل مذہب آگ گولا ہو گئے۔ ایک دفعہ ہیکل کو روم خانے کا اتفاق ہوا۔ جب وہ واپس آیا تو یوب نے حکم دیا کہ شہر کو مقدس دعوں دے کر پاک کیا جائے۔ شیس نے نیجریٹ کے تین اصول گناہے ہیں :

- ۱۔ کائنات پر اندھے قوانین متصرف ہیں جیسا کہ مثلاً حرکت اور گردش کا قانون۔

۲۔ دنیا کی کوئی منزل نہیں ہے اور یہ بے معنی اور بے مقصد ہے۔

۳۔ دنیا اخلاق نظام نہیں ہے اور اس میں قدروں کا کوئی وجود نہیں ہے۔

بعض اہل فکر نے محسوس کیا کہ طبیعی سائنس حیات، ذہن، صفات اور قدروں کی علمی توجیہ کرنے سے قاصر رہی ہے اور ان چیزوں پر اس کے میکانیکی قوانین کا ملاق ممکن نہیں ہو سکتا چنانچہ فلاسفہ میں برگساں، الگرنڈر، لائڈمارگن اور وٹ پیڈ نے اور علمائے نفسیات میں میک ڈوگل اور پرسیوال لن نے مادی مسکانیکیت کی تردید پر اپنے اپنے نظریات کی بنیاد رکھی۔

نظریہ ارتقا کا پہلا فلسفی ترجمان ہربرٹ سپر تھا سپتمبر ۱۸۲۰ء میں ڈری کے ایک معلم کے گھر پیدا ہوا۔ اسے باقاعدہ تعلیم حاصل کرنے کے مواقع نہ مل سکے۔ ذاتی مطالعہ سے کچھ قابلیت پیدا کی۔ ان لوگوں کی طرح جنہیں باقاعدہ نعلم کی تحصیل کا موقع نہیں ملتا اس نے ہر شعبہ علم میں جزوی معلومات سمجھنا کر ہمہ دان بننے کی کوشش کی جس کے باعث وہ عمر بھر نساہ فکر کا شکار رہا۔ اس کے باوجود اس نے اپنے فلسفے کا نام ”تالیفی“ فلسفہ رکھا۔ اپنے زمانے میں اس کے افکار کی شاعت دور دور تک ہوئی لیکن اس سے سی سہرت کو اپنی زندگی ہی میں دفن ہونے پونے دیکھ لیا۔ آج اس کے نظریات اور حیدان در خور اعتنا نہیں سمجھا جاتا۔ سپر کہتا ہے کہ علم کامل اور جامع نہہ نکر کا نام ہے۔ سائنس منتشر معبودات راہم کرتی ہے۔ فلسفہ ان میں توافق ہے۔ کرتا ہے۔ سپر کے افکار میں سادہ ہے۔ وہ خالص طبیعی مفکر بھی ہیں ہے کیوں کہ وہ مانتا ہے کہ سائنس میں افسر کا وجود ہے اگرچہ آسے جانا میں حاسکما۔ ہی خیال ذات کی بھی ہا۔ کٹ ہی کی طرح وہ اس بات کا قائل ہے کہ غم محض نیجریٹ سے حاصل نہیں ہوا بلکہ نفس صدائیں اٹل ہوی ہیں۔ اخلاقیات میں اس نے گہری مذہب اور حدیدہ ارسا کے تصورات مزوج کرنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ قانے اصلح ہی

صورت سے جوہر ور ہو سکتے ہیں۔

برگساں مادی میکانیک کے خلاف حیثیت کا ترجمان ہے۔ ۱۸۵۹ء میں ہیرس کے ایک یہودی خاندان میں پیدا ہوا۔ بچپن سے نہایت ذہین اور ذراک تھا۔ ریاضی اور طبیعیات میں امتیاز حاصل کیا لیکن سائنس کو چھوڑ کر فلسفے کی طرف مائل ہو گیا۔ فارغ التحصیل ہو کر فلسفہ پڑھانے لگا۔ اس کی مشہور کتاب "ارتقائے تخلیقی" ۱۹۰۷ء میں شائع ہوئی اس میں مادی میکانیک کی تردید کی گئی ہے اس لیے مذہبی حلقوں میں اس کا ہر جوش خیر مقدم کیا گیا۔ برگساں نے آخری عمر میں پینسمہ لے کر کلیسا کے روم کی پیروی اختیار کر لی۔ نیچریوں کی تردید کرتے ہوئے برگساں کہتا ہے کہ حیات آزاد اور تخلیقی ہے اور مادے کو اپنی مقصد برآری کے لیے استعمال کرتی ہے۔ حیات کے اعمال کی توجیہ طبیعیات یا کیمسٹری کے قوانین سے نہیں کی جاسکتی جیسا کہ نیچریوں کا ادعا ہے۔ حیثیت میں تغیر اور زمان کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ اور اس کا اصل اصول ارتقائی ہے۔ میکانیک کے برعکس حیثیت پسند غائب کی تلقین کرتے ہیں۔ برگساں اس غائب کو میکانیک کے جس ہی کی ایک صورت سمجھ کر رد کر دیتا ہے اور اپنا مسئلہ فلسفہ پیش کرتا ہے جسے اس نے ارتقائے تخلیقی کا نام دیا ہے۔

برگساں نے اپنے فلسفے کا آغاز سنسر پر تنقید کرنے سے کیا ہے۔ اپنی کتاب "زمانِ حقیقی" میں وہ کہتا ہے کہ سنسر کے نظریہ زمان پر غور کرتے ہوئے آتے محسوس ہوا کہ حقیقی زمان کو ریاضی کے اصولوں میں مقید و محصور نہیں کیا جا سکتا کہ حقیقی زمان کا جوہر سیلان یا بہاؤ ہے سائنس اس بہاؤ سے اعتنا نہیں کرتی نہ کر سکتی ہے کیونکہ وہ ہر شے کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے ن کا ناپ تول کرتی ہے۔ بہاؤ کو صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اتنا لکھ کر برگساں کہتا ہے کہ اس انکشاف کے بعد میں نے دوبارہ زندگی کے ارتقا پر غور کرنا شروع کیا تو مجھے سنسر کی ارتقائیت کو از سر نو مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اور میں بہاؤ یا مرور محض کے تصور میں غرق ہو کر رہ گیا۔ برگساں طبیعیات کے اساسی مسائل زمان مکان مادہ حرکت توانائی وغیرہ کا مطالعہ کر کے اس نتیجے پر پہنچا کہ سائنس حقیقت اشیاء کے ادراک کرنے سے قاصر ہے۔ حقیقی زمان کے ادراک حلی زندگی کے بلا واسطہ مشاہدے ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ اس بلا واسطہ ادراک کو اس نے وجدان کہا جو اس کے نظریے میں اساسی اہمیت رکھتا ہے اور جس کی بنا پر اس کے فلسفے کو وجدانیت ہی کہا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وجدان کے بغیر زمان کی حسیفہ دو دنیا میں جا سکتا۔ عقلی علم دو وہ خارجی خالق اور جبروی سمجھنا ہے۔ اس نوع کا علم اشیاء کو جمود کی جانب میں دیکھتا ہے اور ان کے تجزیہ تو کر سکتا ہے لیکن ان میں اتحاد قائم نہیں کر سکتا۔ اس کی مثال شے ہونے وہ کہتا

ہے کہ عقل ذی حیات کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیتی ہے لیکن ان ٹکڑوں کو جوڑ کر دوبارہ زندہ نہیں کر سکتی۔ یہ کام وجدان کا ہے۔ برگساں کے خیال میں دوسرے فلاسفہ نے مکان کی ماہیت کے مطالعے سے جو نتائج اخذ کئے تھے انہیں زمان ہر منطبق کر دیا گیا جس سے گونا گوں غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ زمان کی حقیقت اس وقت منکشف ہوتی ہے جب اس میں سے مکان کو خارج کر دیا جائے۔ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے اس نے انسان کی اصل ذات اور عمرانی ذات میں تفریق کی ہے۔ اس نے کہا ہے کہ ہماری عمرانی ذات سمور کی رو دو چند جامد ٹکڑوں میں تقسیم کر دینی ہے جو کیفیات اور واردات کی صورت میں یکے بعد دیگرے ہمارے ذہن میں وارد ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس ہماری اصل ذات مسلسل تغیر و حرکت کا مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ مشاہدہ تعمق اور مراقبے کی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر برگساں نے زینو الباطنی کے تاریخی غندے کو حل کرنے کا دعویٰ کیا ہے۔ زینو کا غندہ یہ تھا کہ تیر چلایا جائے تو وہ حرکت نہیں کرنا لہذا نہ ہر لمحہ کسی نہ کسی نقطے پر ٹھہرا ہوا ہوتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ یہ واحد ہے۔ دراصل تیر مسلسل حرکت میں ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں اس نے سہ کی مثال بھی دی ہے۔ اس کے خیال میں عقل جس کا تعلق عمرانی ذات سے ہے سب قسم کی جھوٹی چھوٹی تصویروں کو ایک دوسرے سے الگ الگ کر کے جامد حالت میں دیکھتی ہے لیکن نسل یا پہاڑ کی حالت میں اس کا جمود ختم ہو جاتا ہے۔ ’ارتقاء غلیقی‘ میں وہ سپنسر کے متعلق لکھتا ہے :

”سپنسر کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ارتقاء کا تصور ارتقاء یافتہ اشیاء کے ارتقاء کرنے سے لیتا ہے جس سے وہ مکرری مغالطے کا شکار ہو جاتا ہے۔ وہ حقیقت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ ارتقاء تخلیقی کا راویہ، لہذا اس سے مختلف ہے۔“

برگساں کی کتاب نسو و نما ہاربی ہے زندہ ہے حرکت میں ہے اس میں تخلیقی ارتقاء کا عمل جاری ہے جس کے نتیجے میں ہر لمحہ نئی نئی اشیاء کا ظہور ہو رہا ہے۔ مادی عالمہ حیات ہی سے نکلا ہے۔ مادے کو منظم کرنے کی کوشش میں تخلیقی قوت مفید اور باہند ہو کر رہ گئی ہے اور مادے کی گرفت سے آزاد ہونے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہے۔ یہ خیال مثالیت اور تصوف کے قریب ہے۔

برگساں کے خیال میں مسلسل حرکت و تغیر یا مرور محض ہی حقیقت ہے۔ ارتقاء کے عمل کے پیچھے جوش حیات کمر فرما ہے۔ مادہ اس کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرنا ہے جن پر غالب آنے سے جوش حیات کی ورزش اور تکمیل ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہی نوع انسان کھوڑے سو روں کا ایک رسانہ ہے جو سرپٹ کھوڑے دوڑاتا ہو اور ہر زاویہ اور ہر مائے کرما ہوا آئے رہ رہا ہے۔ جہاں عقلی استدلال سے کام نہیں چل سکتا وہاں برگساں نے مشینوں سے کام لیا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ مادہ حیات سے نکلا ہے۔ مادہ حیات سے کیسے نکلا؟ اس سوال کے جواب

میں وہ دلیل نہیں دیتا ہمارے کی مثال دیتا ہے کہ فوارہ چل رہا ہو تو پانی کا دھارا زور سے اچھل کر اوپر اٹھتا ہے۔ یہی جوشِ حیات ہے۔ یہی حقیقت ہے۔ اس دھارے سے پانی کے جو قطرے ادھر ادھر گرتے ہیں انہیں عقل مادے کا نام دیتی ہے۔ برگساں کے فلسفے کا حاصل یہ ہے کہ حیات تغیر ہے۔ تغیر کا مطلب ہے مسلسل تخلیق۔ زندہ رہنے کا عمل بذات خود تخلیق کا عمل ہے۔ تخلیقی مسلسل کے اس عمل نے انسان کو قدر و اختیار بخشا ہے کیوں کہ جبرِ تخلیق کے منال ہے۔

برگساں کے زمان یا مرورِ محض کے تصور کے ساتھ اس کا حافطے کا نظریہ بھی وابستہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمان ایک ہاؤس ہے جسے عقل ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر دیتی ہے جسے موجیں مارتے ہوئے پانی میں حدِ تفریق قائم کر کے آئے مختلف سمندروں کے نام دے دے جاتے ہیں۔ ماضی مٹا نہیں حال میں محفوظ رہتا ہے جس میں مستقبل کے امکانات موجود ہوتے ہیں۔

برگساں کا فلسفہ دونوں کا فلسفہ ہے جس میں حیات اور مادے اور عقل اور وجدان کی دونوں بڑی اہم ہے۔ مادے سے اس کی مراد وہ ہے جس سے جسے عقل سے مادے کا نام دے رکھا ہے۔ کائنات میں انہی دو اصولوں میں پیکار و تصادم ہے۔ حیات اوپر کی طرف پرواز کرتی ہے مادہ ہستی کی طرف کھینچتا ہے۔ حیات ایک غلامِ قوت ہے۔ جوشِ حیات ازل سے موجود ہے اور مادے کے خلاف صفِ آرا ہے۔ یہ آزاد اور خود مختار فعلیت ہے جو مادے کی رکاوٹوں پر قابو پا لیتی ہے۔ برگساں کے خیال میں ابتداء میں حیات تھی زمانے کے گزرنے کے ساتھ حیات نے جبلت اور عقل کی دونوں اختیار کی۔ جبلت اور عقل کی تفریق اس کے اہم اصولوں میں سے ہے۔ جبلت کی بہترین صورت کو اس نے وجدان کا نام دیا ہے۔ جس طرح وجدان کا تعلق زمان سے گہرا ہے اسی طرح عقل مادے سے وابستہ ہے۔ مادے اور عقل کی نشو و نما متوازی خطوط پر ہوتی ہے۔ برگساں "ارتقاءِ تخلیقی" میں کہتا ہے:

"محدود مفہوم میں ہماری عقل کا مقصد ہے ہمارے جسم کو ماحول کے مطابق کرنا۔ خارجی اشیاء کے علاقے کی نمائندگی کرنا۔ مختصراً مادے کے متعلق سوچ بچار کرنا۔"

عقل کا خاصہ یہ ہے کہ عالم کو الگ الگ اشیاء میں تقسیم کر کے ان کا مطالعہ کرتی ہے۔ وجدان عالم کو اپنی اصل حالت میں یعنی ہاؤس کی صورت میں دیکھتا ہے عقل کی دسترس صداقت تک نہیں ہو سکتی۔ وجدان صداقت کو پالینا ہے۔ وجدان کی تعریف کرتے ہوئے برگساں کہتا ہے:

"وجدان وہ جبلت ہے جسے انسان شعور ہو گا ہو اور جو اسے مقصد سے آگاہ ہو کر اس کی توسیع کا باعث ہو سکے۔"

ایک اور جگہ کہا ہے:

"یہ (وجدان) ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی ہے جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کے بطور میں جگہ پا لیتا ہے تاکہ وہ اسے اپنی مطابقت اس شے

کے بے نظیر عنصر سے جو ناقابل اظہار ہے کر سکے۔“

بھر کہتا ہے :

”ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کی کنہ تک پہنچ جاتا ہے اور اس کی اس انفرادی خصوصیت کو ہالتا ہے جو ناقابل اظہار ہوتی ہے۔“

گویا وہ جبلت جو خود آگاہ ہو جائے وجدان کہلانے گی۔ ظاہر ا جبلت خود آگاہ اس وقت ہوگی جب اس میں تفکر کا عنصر آنے کا اور تفکر کا یہ عنصر لازماً عقلی ہوگا۔ اس طرح جبلت کے وجدان میں بدلنے کے لیے عقل کا شمول ضروری ہے۔ برگساں کہتا ہے عقل وجدان سے نکلی ہے۔ اگر ایسا ہے تو عقل کو وجدان کی ترقی یافتہ صورت سمجھا جائے گا لیکن برگساں آے وجدان کے مقابلے میں ناقص اور کوتاہ بین قرار دیتا ہے اور پھر اسی ناقص عقل کی مدد سے وجدان اور مرور محض کے اثبات میں بڑے بڑے دقیق عقلی شواہد بھی پیش کرتا ہے۔ سی۔ ای۔ ایم جوڈ نے اس بات پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ خرد دشمن عقل کو ناقص ثابت کرنے کے لیے عقل ہی سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ اسی طرح خود آن کے ادعا کے مطابق اُن کا استدلال ناقص ثابت ہوتا ہے۔ برگساں کا المیہ بھی یہی ہے۔ وہ عقل کو ناقص کہتا ہے اور پھر اپنے خرد دشمن فلسفے کی بنیاد عقلی استدلال ہی پر استوار کرتا ہے۔

برگساں کے ناقدین کہتے ہیں کہ اس نے قدیم تصوف کو جدید -انس کے روپ میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ غلیظ قوت مادے میں مقید ہو کر رہ گئی ہے اور مادے سے گلو خلاصی پانے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہے۔ یہی بات صوفیہ نے روح کل کے متعلق کہی ہے۔ پھر کہتا ہے کہ عقل حقیقت کی گنہ کو نہیں پاسکتی کہ اس کا ادراک تعمق کی حالت میں بلا واسطہ وجدان سے کیا جا سکتا ہے صوفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ عقل ظواہر میں الجھ کر رہ جاتی ہے اور حقیقت صرف مراقبے کی حالت میں وجدان پر منکشف ہو سکتی ہے۔ برگساں نے اتنا کیا ہے کہ وجدان کو جبلت سے وابستہ کر کے قدیم تصوف پر جدید سائنس کا رنگ چڑھا دیا ہے۔ برٹرنڈ رسل لکھتے ہیں :

”برگساں کے فلسفے کا غالب حصہ محض روایتی تصوف پر مشتمل ہے جسے مقابلہ نئی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ خیال کہ عقلی نقطہ نظر سے اشیاء ایک دوسرے سے مختلف دکھائی دیتی ہیں ہارمی نائڈیس سے لے کر بریڈلے تک مشرق و مغرب کے ہر صوفی کے نظریے میں دکھائی دیتا ہے۔ برگساں نے دو طریقوں سے اس خیال میں ندرت پیدا کی ہے۔ اولاً وہ وجدان کو حیوانات کی جبلت سے متعلق کر دیتا ہے۔ یہ خیال اس کے نظریات کو سائنٹفک رنگ دیتا ہے۔ ثانیاً وہ ’مکان‘ اشیاء کے اس باہمی تباہی کو قرار دیتا ہے جو عمل کو بظاہر دکھائی دیتا ہے اور ’زمان‘ کو اشیاء کا ربط باہم کہتا ہے جو

وجدان پر منکشف ہوتا ہے۔ اس کے افکار کی ہر دلعزیزی کے باعث اس کا نظریہ جوش حیات ہے۔ اس کی سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ اس نے تصوف پر ارتقاء اور حقیقتِ زمان کا پیوند لگا دیا ہے۔

فرینک تھلی تاریخِ فلسفہ میں لکھتے ہیں۔

”خرد دشمن بحریک کا سب سے دلچسپ اور ہر دلعزیز مفکر برگساں ہے۔ رومانوں، تنابغیت پسندوں اور صوفیوں کی طرح اس کا عقیدہ ہے کہ سائنس اور منطقی ادراک حق سے قاصر ہیں۔ زندگی اور حرکت و تغیر کے مقابلے میں عقل استدلال بے کار ہے۔ سائنس صرف میکانیکی ہے بے حس اور جامد اعمال و اشیاء کا جائزہ لے سکتی ہے۔ عقل جوش حیات کے ہاتھ میں محض ایک آلے کی مانند ہے۔ وجدان زندگی ہے حقیقی زندگی ہے۔ وجدان خود آگاہ شائستہ روحانیت آمیز جبلت ہے“

اس میں شک نہیں کہ برگساں کے بنیادی افکار فلاطینوس کی نواہرافیت سے ماخوذ ہیں اور وہ نواہراتیوں کی طرح سریان اور وحدت وجود کا قائل ہے۔ اس پہلو سے اس نے تصوف پر سائنس کا رنگ چڑھا دیا ہے۔ جہاں تک اس کی خرد دشمنی کا تعلق ہے وہ جرمن رومانیت اور ارادتیت سے متاثر ہوا ہے۔

برگساں کے ارتقائے تخلیقی میں ترمیم کر کے بعض اہل فکر نے ارتقائے بروزی کا نظریہ پیش کیا۔ ان میں لائل مارگن اور الکزنڈر قابل ذکر ہیں۔ مارگن (۱۸۵۲-۱۹۳۶ع) برگساں کی حیاتیات کو تسلیم نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ برگساں کے جوش حیات اور مرور محض جیسے مفروضات سائنس کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتے۔ اس لیے ضروری ہے کہ انہیں رد کر کے فلسفہ ارتقاء کی عمارت سائنس کی بنیادوں پر اٹھائی جائے۔ مارگن نے میکانیک اور غایت کے درمیان مفاہمت کر کے طبیعی ارتقا اور تخلیقی ارتقاء میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مارگن کہتا ہے کہ عمل ارتقاء میں دو قسم کی قوتیں کارفرما ہیں۔ ایک ارتقاء تدریجی کی محرک ہے اور دوسرے کی رو سے دوران ارتقاء میں یک لخت بعض بالکل نئی اشیاء وجود میں آجاتی ہیں۔ پہلی کو وہ نتیجہ کہتا ہے اور دوسری کو بروز کا نام دیتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ مادے سے حیات کا بروز ہوا، حیات سے جبلتوں کا اور جبلتوں سے ذہن کا بروز ہوا۔ یہ ارتقا ذہن پر ختم نہیں ہوگا بلکہ مساعد حالات کے پیدا ہو جانے سے بزدانی قوت کا بروز ہوگا۔ مارگن کے نظریے کی رو سے خدا کائنات سے پہلے نہیں تھا نہ اس نے کائنات کو خلق ہی کیا بلکہ کائنات کے عملی ارتقا سے خدا پیدا ہوگا۔

ارتقائے بروزی کا دوسرا ترجمان الکزنڈر (۱۸۵۹-۱۹۳۸ع) کہتا ہے کہ کائنات زمان / مکان اکٹی ہے جو سراسر حرکت و تغیر ہے۔ یہ ایکنی مثالیت پسندی کے وجودِ مطلق کے متناہ ہے۔ فرق دونوں میں یہ ہے کہ یہ کئی ارتقا کی بنیاد

ہے۔ برگسان نے زمان کو مکان سے متزلزہ کر کے مرورِ محسوس کا نظریہ پیش کیا تھا اس کے برعکس الگزنڈر نے زمان میں مکان غلط کر دیا تاکہ اس میں تسلسل پیدا ہو سکے۔ وہ کہتا ہے کہ تسلسل اس وقت پیدا ہوتا ہے جب زمان میں مکان نفوذ کر جاتا ہے۔ اس کے خیال میں اس تسلسل کے باعث کائنات بتدریج ارتقاء پذیر ہو رہی ہے اس میں نہ وقفے آتے ہیں اور نہ یہ عمل زنجیری لگانے کا ہوتا ہے۔ الگزنڈر کہتا ہے کہ حیات مادے کے عمل کا تسلسل ہے اور مادے کا بروز ہے۔ آخری اور عظیم وجود جو زمان / مکان اکٹی سے نمودار ہوگا وہ خدا ہوگا۔ خدا مادے اور ذہن کی طرح زمان / اکٹی کی تخلیق ہے اور عالم کا خالق نہیں ہے جیسے کہ اہلِ مذہب کہتے ہیں۔ خدا روز ازل سے کامل اکمل کی صورت میں موجود نہیں تھا بلکہ بتدریج وجود پذیر ہو رہا ہے۔ یہ ناکمل خدا کائنات کے ساتھ ساتھ ارتقا کے منازل طے کر کے اکملیت کی طرف قدم بڑھا رہا ہے۔

ارتقاء بروزی اور ارتقاء تخلیقی دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں نظریے سربانی ہیں۔ ارتقاء بروزی کا جائزہ لیتے ہوئے برٹرنڈ رسل اپنی کتاب ”مذہب و سائنس“ میں لکھتے ہیں:

”پروفیسر الگزنڈر ارتقاء بروزی کا ترجمان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جامد مادہ، حرکی مادہ اور ذہن انسانی بتدریج ارتقاء پذیر ہوئے ہیں۔ اس نشو و نما کا تصور وہی ہے جو لائنڈ مارکن نے پیش کیا ہے اور اسے بروز کا نام دیا ہے۔ حیات کا بروز مادے سے ہوا ہے۔ ایک زندہ شے مادی شے بھی ہے البتہ اس میں ایک نئی صفت کا ظہور ہوتا ہے جسے حیات کہتے ہیں۔ یہی بات ہم اس عمل سے متعلق کہہ سکتے ہیں جو حیات سے ذہن کی جانب ہوتا ہے۔ ایک ”باذہن شخص“ زندہ بھی ہوتا ہے لیکن اس کے ارتقا میں ایسی پیچیدگی ہوتی ہے اور اس کے اجزائے ترکیبی اس قدر مربوط ہوتے ہیں بالخصوص اس کے نظامِ عصبی میں یہ ربط و نظم اس قدر نازک اور دقیق ہوتا ہے کہ اس سے ذہن یا شعور کی نمود ہوتی ہے۔

وہ کہتا ہے ”یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ یہ ارتقائی عمل ذہن پر آکر رک جائے گا۔ ذہن سے آگے بھی ایک صفت کا نقش ملتا ہے جس کا ذہن سے وہی تعلق ہے جو ذہن کا حیات سے اور حیات کا مادے سے ہے۔ اس صفت کو میں

بزدانیت کہتا ہوں اور جس شے میں یہ پائی جاتی ہے وہ خدا ہے۔“ اس کے بقول کائنات اسی بزدانیت کو پا لینے کی سعی میں سرگرداں ہے۔ یہ بزدانیت تاحال نمودار نہیں ہوئی۔ وہ کہتا ہے کہ خدا خالق نہیں ہے جیسا کہ تاریخی مذاہب کہتے ہیں بلکہ مخلوق ہے۔ پروفیسر الگزنڈر اور برگسان کے تاریخی ارتقاء میں گہرا رابطہ موجود ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ جمعیت غلط ہے اور دورانِ ارتقا میں نئی کیفیات کا ظہور ہوتا ہے جن کا ابتداء میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ ایک پراسرار قوت ہر شے کو ارتقاء پر

مجبور کر رہی ہے۔ مثال کے طور پر ایک جاندار جو بصارت سے عاری ہے اسے نامعلوم طور پر احساس ہوتا ہے کہ مجھے بصارت ملنے والی ہے اور وہ اسی طرح عمل کرتا ہے جو بصارت پر منتج ہوتا۔ پر لمحہ نئے نئے اعمال کا بروز ہوتا ہے لیکن ماضی کبھی فنا نہیں ہوتا حافظے میں باقی رہتا ہے۔ فراموش کاری محض ظاہر کا دھوکا ہے۔ اس طرح دنیا مسلسل ترقی کر رہی ہے ایک وقت آنے کا جب یہ پہلے سے بہتر ہو جائے گی۔ صرف ایک چیز سے دامن بچانا ضروری ہے اور وہ عقل و غرور ہے جو جامد ہے اور ماضی کی طرف مائل رہتی ہے۔ ہمیں اپنے وجدان کو بروئے کار لانا چاہیے جس میں نئی نئی کیفیات کے اختراع کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ . . میں یہ نہیں کہتا کہ پروفیسر الگزنڈر نے برگساں کے فلسفے کو بہ تمام و کمال قبول کر لیا ہے بہر صورت دونوں میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے اگرچہ دونوں فلسفے آزادانہ نمودار ہوئے ہیں۔ ارتقاء نے بروزی کے مدعی اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا نے کائنات کو خلق نہیں کیا بلکہ کائنات خدا کو خلق کر رہی ہے۔ روایتی مذہب کے خدا کے ساتھ اس خدا کا تعلق برائے نام ہی رہ گیا ہے۔“

وحدت وجود کے ماننے والوں اور ارتقاء نے بروزی کے شارحین کا خدا ظاہر مذہب کا خدا نہیں ہے جو کائنات سے ماوراء ہے۔ خالی ہے، قادر مطلق ہے، عدم سے وجود میں لا سکتا ہے بلکہ سریانی خدا ہے جو کائنات میں طاری و ساری ہے اور کائنات سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہاریم زمانے میں اہل مذہب نے نظریات ارتقاء سے متاثر ہو کر ماورائی خدا سے قطع تعلق کر لیا ہے اور سریانی خدا کے حق میں تاویلیں کر رہے ہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں سریانی خدا کے اثبات میں دلائل دے دیے ہیں۔

ارتقاءیت کا ایک اور نامور ترجمان وائٹ ہیڈ (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷ ع) ہے جو ایک بلند پایہ ریاضی دان بھی ہے۔ اس نے برٹرنڈ رسل کے ساتھ مل کر منطق کو جدید ریاضیات کی اساس پر از سر نو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ وائٹ ہیڈ کے نظریے میں ارتقاءیت اور ہمہ روحت کا امتزاج ہوا ہے۔ ہمہ روحت کا بانی لائب نئز تھا جس کا ذکر مثالیات ہندی کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ لائب نئز نے کہا کہ کائنات کی ہر شے ارواح سے مرکب ہے۔ ان ارواح کو اس نے موناڈا کہا ہے۔ وائٹ ہیڈ کی مابعد الطبیعیات بھی ہم روحتی ہے جس میں خدا روح اعلیٰ کا درجہ رکھتا ہے اور اس نظام ارواح کی تکمیل کرتا ہے۔ وائٹ ہیڈ نے طبیعیات کے جدید ترین نظریات اضافیت اور مفادیر عنصری سے استفادہ کیا ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ آئن سٹائن، منکوسکی، شروڈنگر اور ہائزن برگ کے انکشافات کے باوجود آج بھی سائنس مٹروید

صدی کے طبیعیاتی نظریات سے بیچھا نہیں چھڑا سکی۔ اس سائنس میں قدروں کے اے کوئی جگہ نہیں ہے نہ اس میں حسن و جمال، آرٹ یا تصوف کے لیے کوئی گنجائش ہے۔ نتیجہ یہ ہوا ہے کہ انسان کی عقلی اور جذباتی زندگی کے درمیان خلا پیدا ہو گیا ہے۔ جذبہ اور عقل ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں ہوتے کیوں کہ ان کے درمیان رابطہ بحال نہیں ہو سکا۔ اس احساس نے وائٹ ہیڈ کو مجبور کیا کہ وہ ریاضیات کی دنیا سے نکل کر مابعد الطبیعیات کی دنیا میں قدم رکھے۔

وائٹ ہیڈ کا نظریہ جدید سائنس کے دو عقاید کی نفی سے صورت پذیر ہوا ہے (۱) نیوٹن کا نظریہ حرکت اشیاء اور (۲) ڈیکارٹ کا نظریہ جس کی رو سے جسم اور ذہن ایک دوسرے سے قطعی جدا گانہ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس اور آرٹ کو ایک دوسرے سے نبرد آزما ہونے کی بجائے ایک دوسرے کو تقویت دینا چاہیے۔ وہ انہیں ایک دوسرے میں ضم کر دینا چاہتا ہے۔

وائٹ ہیڈ کائنات کو عضویاتی وحدت خیال کرتا ہے۔ اس کے خیال میں نیچر ایک جامد حقیقت نہیں ہے جو ساکن خلا میں واقع ہے بلکہ ”واقعات“ کا نظام ہے جس میں ایک مسلسل تھابتی بہاؤ کی کیفیت ہائی جاتی ہے۔ اس نے ”واقعات“ کی ترکیب عام مفہوم میں استعمال نہیں کی۔ اس سے مراد وہ برق لہریں ہیں جو ایٹم کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ان واقعات کی خارجی ترکیب سے مادہ صورت پذیر ہوتا ہے اور داخلی ترکیب سے انسانی ذہن کی نمود ہوتی ہے۔ یہی واقعات کائنات کا اساسی عنصر ہیں اور چند قوانین کے تحت صورت پذیر ہوتے ہیں یا منتشر ہو جاتے ہیں۔ اس طرح موضوع اور معروض کا فرق مٹ کر رہ گیا ہے۔

وائٹ ہیڈ کے عضویاتی نظریے میں سائنس، مذہب اور آرٹ ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ ان کے امتزاج سے جو اکائی شکل پذیر ہوتی ہے اس میں سائنس کے حقائق، روحانی اور اخلاقی قدریں اور آرٹ ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ وائٹ ہیڈ روایتی سائنس کے ساتھ روایتی مذہب کو بھی رد کر دیتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب ”سائنس اور عالم جدید“ میں نہایت دقیق اور خیال افروز پیرائے میں اس نے مذہب اور سائنس کے طریق جستجو کا مقابلہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس کی دنیا میں خواہ کتنا انقلاب اور انکشاف کیا جائے اسے فتح و نصرت سے تعبیر نہیں کیا جاتا لیکن مذہب ہمیشہ اسے اپنی شکست پر معمول کرتا ہے کیوں کہ اس سے مذہب کے روایتی نظریات کو صدمہ پہنچتا ہے یہی وجہ ہے کہ مذہب روز بروز رو بہ تنزل ہے۔ دوسرے ارتقائیت پسندوں کی طرح وائٹ ہیڈ کا نظریہ اساسی طور پر سریانی ہے اور نو اشراقیت کے قرب ہے نو اشراقیوں کی ذات اور وائٹ ہیڈ کی روح اعلیٰ ایک ہی تصور کے مختلف نام ہیں۔

وائٹ ہیڈ کو سائنس سے یہ شکایت ہے کہ اس کے انکشافات نے انسان کا ذہنی

اور قلبی رابطہ کائنات سے منقطع کر دیا ہے۔ وہ جرمن مثالیت پسندوں کی طرح جنہوں نے کہا تھا کہ کائنات ذہن انسانی کی تخلیق ہے اس کھوئے ہوئے تعلق کو بحال کرنا چاہتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وائٹ ہیڈ کے ہمہ روحیتی فلسفے کی رو سے تمام اشیاء اور ذی حیات ”ارواح“ پر مشتمل ہیں اور یہ نظام ارواح جیسا کہ صوفیہ کا عقیدہ بھی ہے روح اعلیٰ یا خدا کے وجود سے قائم ہے۔ یہ کہہ کر وائٹ ہیڈ نے مثالیت پسندوں اور صوفیوں کی طرح انسان اور کائنات کے درمیان روحانی ربط و تعلق کو از سر نو قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ وائٹ ہیڈ رومانی شعراء بالخصوص وردزورتھ کا بڑا مداح ہے کیوں کہ وہ نیچر کو زندہ تصور کر کے اس کے ساتھ جذباتی رشتہ قائم کرتا ہے۔ انہی وجوہ کی بنا پر وائٹ ہیڈ کے ناقلین کہتے ہیں کہ اس نے جدید سائنس اور فلسفے پر تصوف کا بیوند لگانے کی کوشش کی ہے۔ اس پہلو سے اسے صوفیوں، رومانیوں اور برگساں کا جانشین سمجھا جاسکتا ہے۔

جدلیاتی مادیت پسندی

جدلیاتی مادیت پسندی کا شمار فلسفے کے جدید ترین مکاتب میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کی ترکیب لفظی سے ظاہر ہے اس میں جدلیات اور مادیت کا استزاج ہوا ہے۔ ان اصطلاحات کی تشریح سہولت فہم کا باعث ہوگی۔

لفظ مادیت کا عام مفہوم دنیوی لذات میں دلچسپی لینے کا ہے۔ اس کا فلسفیانہ مفہوم زیادہ وسیع ہے مختصراً اس سے مراد یہ ہے کہ مادہ حقیقی ہے اور ذہن مادے کی پیداوار ہے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے مادیت کا آغاز فلسفہ یونان سے ہوا تھا۔ قسماً یونان مادے کو ٹھوس سمجھتے تھے جسے ناپا اور تولا جا سکتا ہے۔ اور جسے نہیے منے اجزاء میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ تقسیم کا یہ عمل جاری رہے تو آخر میں ایسے اجزا نمودار ہوں گے جن کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہو سکتی۔ ان اجزاء کو ایٹم کہتے تھے۔ یہ نظریہ دیمائٹریٹس کا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم اور اس کی روح دوسری مادی اشیاء کی طرح ایٹموں پر مشتمل ہے البتہ جسم کے ایٹم کثیف ہیں اور روح کے نہایت لطیف ہیں۔ دیوتا لطیف ترین ایٹموں سے مرکب ہیں۔ انیسویں صدی کے سائنس دانوں نے کہا کہ ایٹم نہایت سخت پر اور ناقابل تقسیم ہیں جو ایک دوسرے کو اپنی اپنی طرف کھینچتے رہتے ہیں۔ جدید طبیعیات نے یہ نظریہ مسترد کر دیا ہے۔ پھر صورت رومہ کے فلاسفہ میں ابیقرمہ اور لکریٹیس مادیت پسند تھے۔ رومہ کے زوال اور عیسائیت کی اشاعت سے مادیت کی روایت دب کر رہ گئی۔ ازمنہ وسطیٰ کی صدیوں میں افلاطون اور ارسطو کی مثالیت کا چرچا رہا۔ اعیاء العلوم کے۔ اٹنس دانوں گلیلیو۔ نیوٹن وغیرہ نے مادیت کی روایت کو نئے سرے سے زندہ کیا۔ جدید سائنس کی ترویج کے ساتھ مثالیت پسندی کے خلاف شدید رد عمل ہوا جو اٹھارویں صدی کے قائم۔ بیوں کے انکار میں نقطہ عروج کا پہنچ گیا۔ جدلی مادیت کے شارحین کارل مارکس اور انجلس بھی قاموسیوں فیض باب ہوئے ہیں۔

مادیت اور مثالیت کے تقابلی کی روایت فلسفہ یونان سے یاد کر ہے۔ مادیت پسند کہتے ہیں کہ مادہ حقیقی ہے اور اپنے وجود کے لیے ذہن یا موضوع کا محتاج نہیں ہے۔ ذہن مادے سے نکلا ہے۔ مادے کے بغیر ذہن کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ مادیت پسندوں کے خیال میں انسان اس لیے۔ وچتا ہے کہ وہ مغز سر رکھتا ہے۔ خیال مغز سر ہی کی پیداوار ہے۔ اور مغز سر مادی ہے۔ مادے۔ جسم یا مغز سر

بغیر سوج بھار ممکن نہیں ہو سکتی۔ لیکن مادے کو اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے خیالات و افکار اشیا کو پیدا نہیں کرتے بلکہ اشیا خیالات و افکار کو پیدا کرتی ہیں۔ مادیت پسندوں کا دعویٰ ہے کہ وجود اور خیال میں ایک قسم کا اتحاد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وجود یا مادہ حقیقی ہے۔ ذہن کا انحصار مادے پر ہے کیوں کہ مغز جس کی وہ پیداوار ہے مادی ہی ہے۔ ان کے خیال میں کسی یا شعور ہستی نے کائنات کو پیدا نہیں کیا بلکہ مادی دنیا یا نیچر نے ذہن و شعور کی تخلیق کی ہے اور ذہن نے خدا کے تصور کو پیدا کیا ہے۔ گویا خدا نے انسانوں کو پیدا نہیں کیا بلکہ ذہن انسانی نے خدا کے تصور کو خلق کیا ہے۔ دوسری طرف مثالیت پسند کہتے ہیں کہ ذہن مادے کا خالق ہے اور مادہ ذہن سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتا۔ ہمارے خیالات و افکار ہی اشیا کی تخلیق کرتے ہیں۔ مادیت پسند کہتے ہیں کہ عالم معروضی حقیقت ہے۔ ہمارے ذہن سے علیحدہ موجود ہے اور اپنے وجود کے لیے ہمارے ذہن کا محتاج نہیں ہے۔ مثالیت پسندوں کا ادعا ہے کہ حقیقت ہمارے ذہن میں ہے اس سے خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ کائنات کہتا ہے کہ زمان و مکان ہمارے ذہن کی تخلیقات ہیں۔ مادیت پسند جواب دیتے ہیں کہ مکان ہم میں نہیں ہے بلکہ ہم مکان میں ہیں اور مادہ ہمارے ذہن سے الگ موجود ہے۔

جدلیات کی تدوین بھی فلاسفہ یونان نے کی تھی۔ Dialectics کا لغوی معنی ہے ”بحث کرنے کا فن“ اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شے مجموعہ اضداد ہے یعنی ہر شے میں اس کی ضد موجود ہے۔ تمام اشیا اپنی ضد کی شکلیں اختیار کر لیتی ہیں۔ اور ان کے بطون میں ہر وقت مثبت اور منفی کی کشمکش شروع رہتی رہتی ہے۔ اس طرح متضاد قوتوں کی کشمکش سے عالم میں حرکت و تغیر پیدا ہوتا ہے۔ تضاد جدلیات کا عظیم قانون ہے۔ ہیریقلیس یونانی جدلیات کا شارح تھا۔ اس کا قول ہے :

”کوئی شے ساکن نہیں ہے۔ ہر شے تغیر پذیر ہے۔ کوئی شخص ایک ہی ندی میں دو بار غسل نہیں کرتا۔“

ہیریقلیس نے تغیر و حرکت کی اساسی اہمیت کی طرف توجہ دلائی اور کہا کہ تضادات ہی اشیا کے تغیر و ارتقا کا باعث ہوتے ہیں۔ افلاطون اور اس کے متبعین کی سکونی مابعد الطبیعیات کی ہمہ گیر مقبولیت کے باعث جدلیات کو فروغ نہ ہو سکا۔ ہیگل نے انیسویں صدی میں اس کا احیاء کیا اور اسے نئے -رے سے مدون کیا۔ ہیگل نے ہیریقلیس کی ہم توانی کرنے ہوئے کہا کہ کائنات میں ہر کہیں تغیر و حرکت کی کارفرمائی ہے۔ کوئی شے کسی دوسری شے سے علیحدہ اپنا وجود نہیں رکھتی۔ سب اشیا ایک دوسرے سے مربوط و منسلک ہیں لیکن ہیگل نے جدلیات کو مثالیت پسندی کے تابع کر دیا جب اس نے کہا کہ ذہن میں جو تغیرات واقع

ہوتے ہیں وہی مادی عالم میں بھی ہوتے ہیں۔ اس نے جدلیاتی عمل کے چند قوانین وضع کیے جو اس لحاظ سے اہم ہیں کہ جدلی مادیت کے شارحین نے بھی انہیں اخذ کیا ہے۔

ہیگل کی جدلیات کے تین پہلو ہیں۔ ۱۔ اثبات ۲۔ نفی ۳۔ نفی کی نفی یا انعاد۔ اس نظریے کی وضاحت کے لیے وہ بھول کی مثال دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ بھول میں نشو و نما کی قوت اثباتی ہے لیکن بھی نشو و نما اسے بیچ میں تبدیل کر دیتی ہے جو بھول کی نفی کر دیتا ہے پھر اس بیچ سے اکھٹا بھوٹا ہے جس سے نفی کی نفی ہو جاتی ہے لیکن جس میں بھول اور بیچ دونوں کا جوہر محفوظ رہتا ہے۔ اس طرح نفی کی نفی یا انعاد کی صورت میں مثبت اور منفی دونوں صلاحیتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ اس آخری عمل کو ہیگل کی اصلاح میں ”قدروں کا تحفظ“ کہا جاتا ہے۔ یہ عمل اسی صورت میں کائنات میں ہر کہیں جاری ہے اور اسی کے طفیل ہر تصور سے وسیع تر تصورات عالم وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ہیگل کے خیال کی رو سے یہی عمل کائنات کے ارتقا کا اصل سبب ہے۔ وہ کہتا ہے :

”تضاد اور حرکت زندگی کی بنیاد ہے۔ اس لیے تغیر پذیر ہوتی ہیں اور حرکت کرتی ہیں کہ خود ان کے بطون میں تضاد کا عنصر موجود ہے۔

تحفظ اقدار کے ساتھ ہیگل کا ایک اور اصول وابستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جدلیاتی عمل سے کمیت کیفیت میں بدل جاتی ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ ہر تبدیلی متضاد قوتوں کی کشمکش کا نتیجہ ہوتی ہے۔ کوئی شے ارتقاء پذیر اس لیے ہوتی ہے کہ اس میں اس کی نفی موجود ہوتی ہے۔ یہ تغیر دو قسم کا ہوتا ہے۔ جب کوئی شے اپنی اصل صورت میں رہ کر بدلتی ہے تو اسے کمیت کی تبدیلی کہتے ہیں۔ جب وہ اپنی صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتی ہے تو اسے کیفیت کی تبدیلی کہتے ہیں۔ اس طرح کمیت کیفیت میں بدلتی رہتی ہے۔ ہانی کی مثال لیجئے۔ جب ہانی اپنی اصلی صورت میں بہتا ہے یا مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے تو یہ اس کی کمیت کی تبدیلی ہوگی۔ لیکن وہ گیسوں میں منقسم ہو جائے تو اسے کیفیت کی تبدیلی کہیں گے۔ یہ عمل اسی طرح ساری کائنات میں ہر کہیں جاری ہے۔

ہیگل کی مثالیت کے خلاف رد عمل ہوا تو جو منی میں لڈوگ فوئر باخ (۱۷۹۴ء) نے ۱۸۱۲ء) نے ہیگل کے انکار پر کڑی گرفت کی۔ اس نے اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی قاموسیوں کی طرح مذہب الہیات اور ما بعد الطبیعات کی تردید میں قلم اٹھایا اور کلاسیک مادیت کا ابلاغ کیا۔ کارل مارکس اور انجلس نے جو ہیگل کے متبعین میں سے تھے ہیگل کی مثالیت سے قطع نظر کر کے اس کی جہزبات کو مادیت میں منتقل کر دیا اور جدلی مادیت ہسٹری کی بنیاد رکھی۔

کارل مارکس ۱۸۱۸ء میں جرمنی کے ایک شہر ٹرییر میں ایک مادی پرست کے گھر پیدا ہوا۔ اس کے آباء و اجداد ربانی تھے لیکن اس کے باپ نے مصلحتاً عیسائیت قبول کر لی تھی۔ مارکس نے ہان اور برلن کی درس گاہوں میں اعلیٰ تعلیم

ہائی۔ قانون کی تحصیل کے بعد اس نے تاریخ اور فلسفہ کا خصوصی مطالعہ کیا۔ ۱۸۵۱ء میں مشہور رومی فلسفی ایپیکورس پر مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ فارغ التحصیل ہو کر تعلیم و تدریس کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا تھا لیکن وہ اس انقلابی تحریک کی لپیٹ میں آ گیا جو شاہ فریڈرک ولیم سوم کی موت کے بعد جرمنی میں شروع ہوئی۔ مارکس جاگیرداری نظام کا سخت مخالف تھا جس نے صدیوں سے عوام کو ابتدائی حقوق سے بھی محروم کر رکھا تھا۔ اپنے انقلابی افکار کی اشاعت کے لیے مارکس نے ایک رسالے رینش زائی ٹنگ کی زمام ادارت سنبھال لی اور اس میں ایسے زور دار اور ہر منفرد مضامین لکھے کہ دور دور تک اس کی علمیت اور جودیت فکر کی دھاک بیٹھ گئی۔ ۱۸۴۳ء میں حکومت نے یہ ہرچہ بند کر دیا۔ ۱۸۴۴ء میں پیرس میں مارکس کی ملاقات انجلس سے ہوئی اور دونوں کی عمر بھر کی دوستی کا آغاز ہوا۔ ان ایام میں مارکس کو اپنے والد سے ایک معقول رقم ملی جس سے اس نے اپنا چھاپا خانہ خرید لیا اور ایک نیا ہرچہ ”رینش زائی ٹنگ“ کے نام سے جاری کیا۔ حکومت نے یہ ہرچہ بھی بند کر دیا اور مارکس کو نہایت پریشان حالی میں ہجرت کرنا پڑی جس سے اس کا سارا اثاثہ دریا برد ہو گیا۔ مارکس کی انقلابی سرگرمیوں کے باعث مغربی ممالک کی حکومتیں اس سے خائف رہتی تھیں اور اسے کہیں بھی چین سے نہ بیٹھنے دیا جاتا تھا۔ جب اسے جرمنی سے نکل جانے کا حکم دیا گیا تو وہ بلجیم چلا گیا اور وہاں سے خارج البلد ہوا تو پیرس پہنچ گیا۔ مارکس کی اس در بدری میں اس کی با وفا بیوی جینی نے رفاقت کا حق ادا کیا۔ جینی جاگیر داروں کے ایک ممتاز خاندان فان وسٹ فالن کی فرد تھی۔ وہ نہایت حسین و جمیل تھی اور ناز و نعم میں پلی تھی۔ شاعر ہائنے اور لاسال جیسے مصرعین حسن و جمال نے اسے خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ جینی نے شوہر کی محبت پر اپنا سب کچھ قربان کر دیا۔ زندگی کی آسائشوں کو خیر باد کہا اور شوہر کے ساتھ جلاوطنی کی زندگی گزارنا قبول کر لیا۔ اشتہالی جماعت کا منشور جسے مارکس اور انجلس نے مرتب کیا تھا ۱۹۴۸ء میں شائع ہوا۔ اس کا مشہور نعرہ تھا ”دنیا بھر کے محنت کشو! متحد ہو جاؤ“ ۱۸۴۹ء میں ہر طرف سے مایوس ہو کر مارکس نے لندن کا رخ کیا اور وہیں مرکز پر وینڈ زمین ہوا۔

انجلس ۱۸۲۰ء میں جرمنی کے ایک شہر بارمن میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ایک متمول کارخانے دار تھا۔ تعلیم سے فارغ ہو کر انجلس باپ کی طرح کاروبار کرنے لگا۔ انجلس کا خاندان اپنے شہر میں بڑا معزز سمجھا جاتا تھا اس لیے جب انجلس نے انقلابی سرگرمیوں میں حصہ لینا شروع کیا تو اس کے باپ ڈو بڑی مایوسی ہوئی۔ انقلابیوں نے حکومت کے خلاف مسلح بغاوت کی تو انجلس نے بڑے جوش و خروش سے اس میں حصہ لیا۔ یلڈن کے قریب ہتھیاروں کی کمی اور رسد کی مشہرت کے باعث انقلابیوں کو سرکاری فوج نے شکست دے کر تتر بتر کر دیا۔ انجلس بچ نکلا اور مانچسٹر چلا گیا جہاں اس کے باپ کا ایک کارخانہ تھا۔ مانچسٹر کے دوران

قیام میں اس نے مزدوروں کے مصائب کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا۔ اس کی کتاب ”انگلستان کے مزدور طبقے کے احوال“ ذاتی مشاہدات پر مبنی تھی۔ اس کتاب کا انگلستان میں پڑا چرچا ہوا اور عوام مزدوروں کی زبوں حالی سے پہلی مرتبہ آگاہ ہوئے۔ ۱۸۷۰ء تک مانچسٹر میں مقیم رہا اور مارکس لندن میں اپنا تحقیقی اور انقلابی کام کرتا رہا۔ ان سالوں میں ان کے درمیان خط و کتابت کا سلسلہ جاری رہا۔ یہ خطوط چھپ گئے ہیں ان کے مطالعہ سے دو جگہری دوستوں کے گہرے علمی و ذوق اشتراک کا پتہ چلتا ہے۔ ۱۸۷۰ء میں انجلیس نقل مکان کر کے لندن آ گیا۔ اس دوران میں اس کا باپ وفات پا چکا تھا انجلیس کو لاکھوں کی جائداد ترکے میں ملی لیکن اس نے اپنا سب کچھ انقلابی تحریک پر لٹا دیا۔ اس نے نوجی تربیت پائی تھی علمِ حرب کا ماہر ہونے کے باعث اس کے دوست اسے ”جرنیل“ کہا کرتے تھے۔ وہ دھن کا بڑا ہکا تھا اس کا مقولہ ہے :

”تمہارے راسے میں رکاوٹ آجانے تو کاوا دے کر مت نکل جاؤ۔ اس کا سامنا کرو اور کود کر اسے ہار کرو“

لندن پہنچ کر مارکس اور اس کے اہل و عیال کو جس تنگ دستی اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑا اس کی جھلکیاں جینی مارکس کے خطوط میں جا بجا دکھائی دیتی ہیں۔ ایک دفعہ مارکس کو کرائے کے مکان سے بے دخل کر کے اس کا سارا سامان قرق کر لیا گیا کیوں کہ ہانچ ہونڈ اس کے ذمے واجب الادا تھے۔ جینی ایک خط میں لکھتی ہے :

۱۸۵۰ء کے موسم بہار میں ہمیں چیلسی والا مکان چھوڑنا پڑا۔ میرا بچہ بے چارہ فاکس بہار تھا۔ روزمرہ کی پریشانیوں سے باعث میری صحت خراب ہو گئی۔ ہم چاروں طرف سے مصائب میں گھرے ہوئے تھے۔ قرض خواہ ہمارا پیچھا کر رہے تھے۔ ایک ہفتے تک ہم ایک جرمن ہوٹل میں ٹھہرے رہے۔ یہاں کا قیام بھی مختصر ثابت ہوا۔ ایک صبح ہوٹل والے نے ہمیں ناشتہ دینے سے انکار کر دیا اور ہمیں نئی قیام گاہ کی تلاش ہونی۔ میری ماں جو تھوڑی بہت امداد کرتی تھیں اسی نے ہمیں قاقوں سے بچائے رکھا۔ آخر ہمیں ایک یہودی فیتہ بیچنے والے کے مکان میں دو کمرے مل گئے جہاں ہم نے گرما کا موسم نہایت تکلیف میں گزارا“

ایک اور خط میں لکھتی ہے :

”۱۸۵۲ء کے ایسٹر پر بہاری ننھی فرانکس شدید نزلے کا شکار ہو گئی۔ تین دن رات وہ زندگی اور موت کی کشمکش میں گرفتار ہو سکتی رہی۔ اس کی تکلیف دیکھی نہیں جاتی تھی۔ جب اس نے دم توڑ دیا تو ہم نے اس کی ننھی سی نعش کو عقبی کمرے رکھا اور سامنے کے کمرے میں فرش پر ہم نے اپنے بستر بچھائے۔ تینوں بچے ہمارے سانپ لیٹ گئے ہم سب اس ننھے سے فرشتے کے لیے رو رہے تھے جس کا جسدے حان بچھائے کمرے میں بڑا تھا۔

بے چاری ننھی کی موت ایسے حالات میں واقع ہوئی کہ جب ہم غافلے کٹ رہے تھے۔ ہمارے جرمن دوست بھی ہماری کچھ مدد نہ کر سکے۔ ارنسٹ جونز نے جو ہمارے ہاں آبا کرتا تھا امداد کا وعدہ کیا لیکن کچھ ہوی فراہم نہ سکا۔ میں اپنے دل میں درد کی دنیا لیے ایک فرانسیسی پناہ گزیں کے ہاں گئی جو ہمارے ہڑوس میں رہتا تھا اور ہمارے ہاں آبا کرتا تھا۔ میں نے اسے اپنی بیٹا سنائی اور مدد مانگی۔ اس جوانمرد نے نہایت دلہوزی کے ساتھ مجھے دو ہونڈ دے۔ اس رقم سے ہم نے اس تابوت کا انتظام کیا جس میں ہماری بچی ابدی نیند سو رہی ہے۔ جب وہ پیدا ہوئی تھی تو اس کے لیے ہمیں گہوارہ نہ مل سکا تھا اور اب اس کے تابوت کے لیے کیا کچھ نہ کرنا پڑا۔ لوگ اس کی نعش لیے کر قبرستان چلے تو ہمارے دلوں پر کیا کیا عالم گزر گئے۔

جینی اپنے شوہر کی طرح ہرجوش انقلابی تھی اور اپنے ہاتھ سے مارکس کے مسودے صاف کیا کرتی تھی۔ اس نے نامساعد حالات کا دلبری سے مقابلہ کیا البتہ اس بات سے وہ کڑھتی تھی کہ مالی پریشانیوں سے اس کے شوہر کو تکلیف ہوتی تھی۔ جوزف ویڈیر کو لکھتی ہے :

”یہ مت خیال کرنا کہ میں ان پریشانیوں کے سامنے جھک جاؤں گی۔ میں جانتی ہوں کہ ہماری کشمکش کچھ ہمارے ساتھ خاص نہیں ہے۔ مجھے اس بات سے دلی خوشی ہے کہ میرا پیارا شوہر میری زندگی کا سہارا بھی میرے ساتھ ہے۔ اس بات سے البتہ مجھے دکھ ہوتا ہے کہ اسے معمولی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا اور اس کی امداد کا کچھ انتظام نہ ہو سکا۔ وہ جو دوسروں کی مدد کرنے میں دلی خوشی محسوس کرتا رہا ہے اب خود محتاج ہے۔“

ان حالات میں جینی اپنے قیمتی کپڑے، زیور، برتن گرو رکھ کر یا بیع کر ان انقلابیوں کے لیے نان نفقہ کا انتظام کرتی رہی جو یورپ سے بھاگ بھاگ کر لندن میں پناہ لیے رہے تھے۔ اس کی کھانے کی میز پر صبح و شام ان تباہ حال غریب الوطنوں کا ہجوم رہتا تھا۔ وہ نہایت شفقت اور خندہ پیشانی سے ان کی پذیرائی کرتی توی۔ یہ لوگ جینی کے لبوں پر ہمدردی کی مسکراہٹ دیکھ کر اپنے آلام و مصائب بھول جاتے تھے۔ جینی کو جہیز میں جو بھاری چاندی کے برتن ملے ان پر آرگل خانوادے کا نشان کھدا ہوا تھا۔ آرگل خان و سٹ فالن کے قربت دار تھے۔ ایک دن کارل مارکس یہ برتن گرو رکھنے کے لیے بازار گیا۔ دکان دار نے آرگل کا نشان دیکھا اور پھر تعجب سے مارکس کی ہیئت کذاتی برنظر کی۔ اس کا ماتھا نمکا اور جی پیچیں ہو کر بوجھنے لگا کہ ہمارے پاس یہ برتن کیسے آئے۔ مارکس نے بڑی مشکل سے اس کی تثنیٰ کی اور اپنی جان چھڑائی۔ کچھ عرصے تک مارکس نیویارک پیرنڈ ٹریبیون کی نامہ نگاری سے اپنا اور اپنے محبوں کا ہیٹ پائنا رہا۔ کئی دفعہ ایسا بھی ہوا کہ اس نے کئی کئی دن گھر سے باہر قدم نہیں رکھا کیونکہ اس کے پاس کبیزے نہیں تھے۔ معمول

فروریات کے لیے اسے اپنے تن کے کپڑے بھی گروڑ رکھنے پڑے۔

ان نامساعد حالات میں بھی مارکس نے اپنا کام جاری رکھا۔ جب وہ مطالعے اور تصنیف و تالیف سے فارغ ہوتا تو انقلابی سرگرمیوں میں منہمک ہو جاتا۔ ۱۸۶۴ء میں اس نے پہلی بین الاقوامی مجلس لندن میں قائم کی۔ اس میں مازنی، برڈوم، باکونن اور لاسال کے اشتہالی خیالات و افکار کا تنقیدی جائزہ لے کر اس نے محنت کشوں کے لیے واضح طریق کار وضع کیا۔ اس کے بعد اس کے گھر میں دنیا بھر کے انقلابی ہدایات لینے کے لیے آنے لگے۔ وہ باکونن کی انارکیت کا مخالف تھا اور محنت کشوں کی تنظیم کو اہم سمجھتا تھا۔ اس کی تحریک پر باکونن کو پارٹی سے نکل دیا گیا۔

مارکس رات گئے تک مطالعے میں غرق رہتا۔ صبح سویرے برٹش میوزیم چلا جاتا اور وہیں بیٹھا کتابیں دیکھا کرتا۔ دس سال کے مسلسل مطالعے کے بعد اس نے اپنی مشہور کتاب ”سرمایہ“ لکھی جسے ”محنت کشوں کی انجیل“ کہا جاتا ہے۔ لڑباں نظر نے ڈارون کی ”اصل انواع“ کی طرح اسے بھی دور جدید کی انقلاب پرور کتاب مانا ہے۔ اس کی دوسری اور تیسری جلدیں مارکس کی موت کے بعد انجیلس نے مرتب کر کے شائع کیں۔ ”سرمایہ“ کا ترجمہ دنیا بھر کی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ مارکس کے علمی تبحر اور جودت فکر کا اعتراف اس کے مخالفین نے بھی کیا ہے۔ وہ ’سلفی‘ اقتصادیات اور سیاسیات پر گہری نظر رکھتا تھا اور اپنے دوست انجیلس کی طرح ہفت زبان تھا۔ اسے لاطینی، یونانی، فرانسیسی، انگریزی، ہسپانوی اور رومانوی زبانوں پر پوری پوری دسترس حاصل تھی۔ ایک دفعہ بیمار پڑ گیا مرض نے طویل پکا تو مارکس دل بھلانے کے لیے روسی زبان سیکھنے لگا۔ غسل صحت کیا تو وہ اسے بولنے اور لکھنے پر پوری طرح قادر تھا۔ مارکس کے گھر میں مغربی ممالک کے انقلابی ہتھیار گزیرے جمع ہوتے تھے تو مارکس پر ایک کے ساتھ اس کی اپنی زبان میں آہن کرتا جس سے ان غریب الوطنوں کا چہرہ خوشی سے کھل جاتا۔ مارکس کو دنیا بھر کے ادب سے دلچسپی تھی۔ گوئٹے، اسکینس، بالزاک، سروانٹس اس کے محبوب تھے۔ وہ الف لیلہ اور مقامات حریری کا بھی شیدائی تھا اور ان کے ترجمے کرنے کے لیے لے کر پڑھتا تھا۔ اواخر عمر میں ان کتابوں کو اصل زبان میں پڑھنے کے لیے اس نے عربی سیکھنے کا ارادہ بھی کیا تھا۔ ۱۸۸۱ء میں مارکس کی جاننا ریوی جی اسے داغ منارت دے گئی۔ انجیلس نے جینی کی قبر پر خطبہ دیتے ہوئے کہا:

”یہ خاتون دوسروں کو مسرت بہم پہنچا کر خود دلی مسرت سے مسموم کیا کرتی تھی۔“

(۱) باکونن اور اس کا پیرو کروپاکن روسی نژاد انارکسٹ تھے۔ ان کے خیال میں ریاست تمام برائیوں کی جڑ ہے اس لیے سب سے پہلے اس کا خاتمہ ضروری ہے۔ ان کے نظریے کو انارکسٹی انتہائیت کہا جاتا ہے۔

کچھ عرصے کے بعد مارکس کی بڑی بیٹی جو اس کی چھٹی تھی عالم جاوڈاں کو سداہار گئی۔ مارکس ان صدمات کی تاب نہ لا سکا۔ ایک دن انجلس اس کی مزاج پرسی کو آیا۔ مارکس کی خادہ پیلن نے اسے بتایا کہ وہ آرام کرسی پر دراز ہیں اور آرام کر رہے ہیں انجلس قریب آیا تو معلوم ہوا کہ اس کا دوست ہمیشہ کی نیند سو چکا تھا۔ اس کا کوٹ اتارا گیا تو اندر کی جیب سے اس کے باپ 'بیٹی اور بیوی کی عکسی تصویریں ملی جنہیں وہ ہمیشہ سینے سے لگائے رہتا تھا۔ انجلس نے مارکس کی قبر پر کہا

”اس کا نام اور اس کا کام ہمیشہ زندہ رہیں گے۔“

مارکس کے بعد انقلابی تحریک کی قیادت انجلس کے ہاتھوں میں آ گئی۔ اس نے بڑی تن دہی سے مارکس کا تحقیقی اور انقلابی کام جاری رکھا۔ اس کا گھر بر انقلابی کے لیے ہر وقت کھلا رہتا تھا۔ اس نے مغربی ممالک کی تحریکوں کو منظم کرنے کے ساتھ اپنے افکار کی تبلیغ کے لیے متعدد کتابیں لکھیں آخر پچھتر برس کی عمر میں فوت ہوا۔ مرنے سے پہلے وصیت کی کہ اس کی نعش جلادی جائے اور خاکستر ایسٹ بورن کے مقام پر سمندر میں ڈال دی جائے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں وہ اوقات فراغت میں سیر و تفریح کے لیے جایا کرتا تھا۔ مارکس اور انجلس کی جدلی مادیت اشتیالیت کا سنگ بنیاد ہے۔ مارکس نے فوئر باخ کی مادیت ہی پر قناعت نہیں کی بلکہ ہیگل کی جدلیات کو مادیت میں منتقل کر کے جدلی مادیت کی تاسیس کی۔ مارکس نے سب سے پہلے نظریے اور عمل کی تفریق کو ختم کیا اور کہا کہ نظریے اور عمل میں کامل اتحاد ہے کیونکہ جدلی مادیت بہ یک وقت ایک نظریہ بھی ہے اور عمل بھی ہے۔ جو شخص اس کا قائل ہوتا ہے وہ اس کی عملی ترجیحی کے لیے بھی کوشاں رہتا ہے۔ اس کی رو سے فلسفی اس شخص کو نہیں کہیں گے جو گوشہ تنہائی میں سرنکوں بیٹھا خیالات میں غرق رہتا ہے بلکہ فلسفی وہ ہے جو اپنے نظریے کی عملی تعبیر کے لیے کشمکش کرتا ہے۔ مارکس کا قول ہے کہ فلسفی کا کام دنیا کی ترجیحی کرنا نہیں ہے بلکہ اسے بدل دینا ہے۔

جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں مارکس اور انجلس نے مادیت سے مابعدالطبیعیات کو خارج کر کے اسے جدلیاتی بنیاد پر از سرنو مرتب کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ ان کے زمانے سے پہلے کی مادیت نیوٹن اور گلیلیو کی سائنس کے زیر اثر تھی اس لیے نظریاتی۔ سکونی اور مابعدالطبیعیاتی تھی۔ دوسرے الفاظ میں یہ مادیت ان تضادات سے خائف تھی جو نیچر میں حرکت و تغیر پیدا کرتے ہیں اس لیے اس کا تعاقب انسان کی عملی زندگی سے منقطع ہو چکا تھا۔ مارکس نے کہا کہ جدید سائنس کی رو سے نیچر کا عمل جدلیاتی ہے اور بقول انجلس :

”دنیا بنی بنائی گونا گوں اشیاء کا ملفوبہ نہیں ہے بلکہ گونا گوں اعمال کا مجموعہ ہے جس سے اشیاء جو ہمیں بظاہر جامد دکھائی دیتی ہیں اور ان کے عکس جو ہمارے ذہن پر پڑتے ہیں بدلتے رہتے ہیں۔ کبھی وہ معرض وجود

میں آتے ہیں اور کبھی مٹ جاتے ہیں۔“

قدیم سکونی مابعد الطبیعیات کا ذکر کرنے ہوئے مارکس نے کہا کہ افلاطون کا نظریہٴ امثال اس کی معروف مثال ہے۔ اس کی رو سے دنیا چند ساکن و جامد اشیاء کا مجموعہ دکھائی دیتی ہے جو ایک دوسرے سے الگ آہنگ موجود ہیں۔ مارکس کہتا ہے کہ فطری مظاہر کا دقت نگاہ سے مشاہدہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہر شے حرکت میں ہے اور ہر کہیں تغیر و تدبیر کی کارفرمائی ہے۔ بقول مارکس:

”جدلیات حرکت کے عمومی قوانین کی سائنس ہے خواہ یہ حرکت خارجی عالم میں ہو خواہ انسانی میں ہو۔“

مارکس نے کلاسیکی مادیت کو میکانیکی مادیت کا نام دیا ہے اور کہا ہے کہ انیسویں صدی میں مادیت جدلیات کے قریب تر آ گئی کیوں کہ جدید سائنس کی روح جدلیاتی ہے جو مابعد الطبیعیاتی نقطہٴ نظر کے منافی ہے۔ جب تک سائنس پر مابعد الطبیعیات کے اثرات غالب رہے وہ مابعد الطبیعیاتی مادیت کی ترجمانی کرتی رہی۔ جدید سائنس نے جدلیات کو جنم دیا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی مادیت سے جدلیاتی مادیت کا ارتقاء مندرجہ ذیل خطوط پر ہوا:

(۱) مابعد الطبیعیاتی مادیت قدماہ یونان و روم اور اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی قاموسیوں نے پیش کی۔ قاموسیوں نے کائنات کو ایک عظیم کل قرار دیا اور اس کے حرکی پہلو کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ مزید برآں انہوں نے عملی تاریخ سے اعتنا نہیں کیا۔ وہ قدماہ کی طرح نظریے کو عمل سے جدا کر کے دیکھتے رہے۔ چنانچہ اٹھارھویں صدی کی مادیت جسے لامتری۔ ہولباخ وغیرہ نے مرتب کیا تھا روایاتی مابعد الطبیعیات کے تصرف میں رہی۔ مارکس اور انجلس کہتے ہیں کہ اس فرد گذشت کا ازالہ جدلی مادیت میں کیا گیا ہے۔

(۲) جدید سائنس کے انکشافات نے مابعد الطبیعیاتی اور میکانیکی مادیت کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ مارکس نے جدید سائنس کی روشنی میں مابعد الطبیعیات کو مادیت سے علیحدہ کیا اور پھر مادیت میں جدلیات کو شامل کر دیا۔

(۳) مارکس اور انجلس نے کہا کہ جو قوانین عالم مادی میں کارفرما ہیں وہی انسانی معاشرے پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ کہہ کر انہوں نے تاریخی مادیت کا تصور پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ جو تضادات مادی عالم کے ارتقاء کا باعث ہو رہے ہیں وہی معاشرہ انسانی کے ارتقاء کا باعث بھی ہیں۔

(۴) مارکس اور انجلس نے ہیگل کے تصورات کی پیکار کو طبقات معاشرہ کی کشمکش میں منتقل کر دیا۔ انہوں نے کہا ہیگل صحیح کہا ہے کہ کائنات اور فکر انسانی ہر لمحہ تبدیل ہوتے رہے ہیں لیکن اس کا یہ خیال غلط ہے کہ ذہن میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہی عالم مادی میں بھی تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ تصورات اشیاء کے

پیداوار ہیں اور اشیاء کے تغیر کے ساتھ تصورات میں بھی تغیر واقع ہونا رہتا ہے۔ اس طرح انہوں نے ”ہیگل کی جدلیات کو جو سر کے بل کھڑی تھی دوبارہ اپنے پاؤں پر کھڑا کر دیا“۔ مارکس کہتا ہے:

”جرمن فلسفہ آسمان سے زمین کی طرف آنا ہے۔ ہمارا فلسفہ زمین سے آسمان کی طرف جاتا ہے۔“

جدلیاتی مادیت ہسندی کی رو سے کائنات میں صرف دو اشیاء ہیں مادہ (اے) وجود بھی کہا جاتا ہے) اور فکر و خیال۔ فکر وہ ہے جو ہم مادی اشیاء سے جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں اخذ کرتے ہیں۔ وجود یا مادہ وہ ہے جس کا ادراک ہم اپنی حسیات سے کرتے ہیں مثلاً کاغذ کو مادہ کہا جائے گا لیکن اس کے مفید ہونے کا خیال ادراک سے پیدا ہوگا۔ اس نظریے کی رو سے فکر و خیال سے پہلے مادے کا وجود تھا۔ مادے کی دو خاصیتیں ہیں (۱) وہ مکان و زمان میں موجود ہے (۲) وہ حرکت کرنا ہے۔ مارکس ایسی اشیاء کے وجود کا قائل نہیں ہے جو زمان یا مکان سے علیحدہ یا ماوراء ہوں یا کسی مادی شے سے علاقہ نہ رکھتی ہوں۔ چنانچہ وہ خدا کا منکر ہے اور کہتا ہے کہ زمان کے باہر خدا کا وجود تسلیم کیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ خدا کسی لمحے میں موجود نہیں ہے۔ مکان سے باہر اس کے وجود کو تسلیم کیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ وہ کہیں بھی موجود نہیں ہے۔

جدلیاتی مادیت ہسندی کے اساسی قوانین درج ذیل ہیں:

(۱) کوئی شے قطعی۔ حکمی اور مطلق نہیں ہے۔ سب اشیاء ہمہ وقت حرکت و تغیر میں ہیں۔ انجیل کہتا ہے:

”مادے کا بغیر حرکت کے تصور کرنا اتنا ہی محال ہے جتنا کہ حرکت کا بغیر مادے کے تصور کرنا“۔

یہی جدلیاتی مادیت ہسندی کا پہلا قانون ہے۔ اس کی رو سے کوئی شے اپنی جگہ پر قائم رہی رہتی۔ ہر شے ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔ ہر شے کا ماضی بے حال ہے مستقبل ہے۔ کائنات کی کوئی شے اس عمل تغیر سے محفوظ نہیں ہے۔

(۲) کائنات میں اشیاء ایک دوسرے سے الگ تھلک موجود نہیں ہیں بلکہ ہر شے دوسری پر اثر انداز ہو کر اس میں تغیر پیدا کر رہی ہے۔

اس قانون کا اطلاق انسانی معاشرے اور علوم پر کیا جائے تو مفہوم ہوگا کہ سیاسیات، معاشیات، ادبیات، فنون لطیفہ وغیرہ کا آپس میں گہرا تعلق ہے اور ان کے عوامل و موثرات ایک دوسرے میں نفوذ کیے ہوئے ہیں۔ جدلی مادیت ہسند کہتے ہیں کہ بورژوا اہل علم ادب و علم کے مختلف شعبوں کو ایک دوسروں سے الگ الگ کر کے ان کا مطالعہ کرتے ہیں اس لیے انتشارِ فکر کے شکار ہو جاتے ہیں۔

(۳) تیسرا قانون اخذ وہی ہے جو ہیگل کی جدلیات کا بھی اصل اصول ہے یعنی ہر شے کے بقوں میں اس کی ضد موجود ہے جو بالآخر اس کی نفی کا باعث ہوتی ہے۔ یہی تضاد نیچر اور معاشرے میں عمل ارتقاء کا محرک ہے۔ اسے ہر کہیں اپنی اخذ میں ہمکنی جارہی ہیں۔ مثبت اور منفی میں ہر وقت کشمکش جاری رہتی ہے۔ تمام تغیر و تبدل اسی کشمکش کا نتیجہ ہے۔ اشیاء متغیر ہوتی ہیں کیوں کہ ان میں مثبت اور منفی کا تضاد موجود ہے۔

(۴) چوتھا قانون یہ ہے کہ ہر اثبات میں اس کی نفی موجود ہوتی ہے اور ہر نفی کی نفی ہو جاتی ہے۔ جس سے اثبات کا عمل دوبارہ شروع ہو جاتا ہے۔ جسی مادیت پسندوں نے اس عمل کی معاشری ترجمانی یوں کی ہے کہ زرعی انقلاب کے بعد جاگیردارانہ نظام معاشرہ قائم ہوا۔ جاگیرداروں کو اپنا کام چلانے کے لیے روپے کی ضرورت تھی جو تاجر فراہم کرتے تھے۔ محنت و مشقت کا کام مزارعوں اور غلاموں کے سپرد تھا۔ یہ اس معاشرے کا اثباتی پہلو ہے لیکن اسی میں اس کی نفی بھی مضمر تھی۔ مرور زمانہ سے تجارت پیشہ طبقے نے اتنی قوت حاصل کر لی کہ انہوں نے جاگیرداروں کو کچل دیا۔ اب طاقت تاجروں یا بورژوا کے ہاتھوں میں آ گئی صنعتی انقلاب کے بعد جاگیردارانہ کھل گئے جن میں کام کرنے کے لیے مزدوروں کی ضرورت تھی۔ مزدور اپنی وجہ معاش کے لیے سرمایہ دار کا محتاج تھا کیوں کہ جب تک وہ اپنی قوت بازو اس کے ہاتھ نہ بیچتا اسے فائدہ پہنچانے کے لیے چنانچہ مزدور کا مقام سرمایہ دارانہ نظام میں وہی ہے جو جاگیردارانہ نظام میں مزارعوں یا غلاموں کا تھا۔ جاگیرداروں کی نفی بورژوا نے کی تھی۔ بورژوا کی نفی مزدور کریں گے۔ اس طرح نفی کی نفی ہو جانے کی اور معاشرہ انسانی ترقی کے راستے پر ایک قدم اور آگے بڑھائے گا۔

پہلے دیکھا کہ جدلیاتی مادیت پسندی کی رو سے کائنات دو اشیاء پر مشتمل ہے وجود جو اصل ہے اور فکر و خیال جو اس کی فرع ہے۔ اس نظریے کا اطلاق معاشرہ انسانی پر کیا جائے تو معاشرے کے مادی احوال یا وسائل پیداوار کو وجود یا اس سمجھا جائے گا اور مادیات، مذہب، اخلاق اور علوم و فنون اس کے فروغ ہونے کے جو قدرتا اپنے اصل سے وابستہ ہوں گے۔ اس بات کی تشریح کے لیے جدلی مادیت پسند جدید سرمایہ دارانہ معاشرے کی مثال دیتے ہیں۔ اس معاشرے میں پیداوار کے وسائل نے مختلف طبقات کے درمیان علانی خلق کیے ہیں جو شخصی املاک اور استحصال پر مبنی ہیں۔ چنانچہ اس کی سیاسی نظام ان ہی علانی سے صورت پذیر ہوا ہے۔ بورژوا

(۵) لفظ Bourgeois سے نکلا ہے جس کا معنی ہے منڈی۔ بورژوا یعنی تجارت پیشہ۔

وسائل پیداوار کے مالک ہیں اس لیے ریاست پر انہی کا قبضہ ہے۔ رہات کو انہوں نے اپنے مفادات کے تحفظ کا وسیلہ بنا لیا ہے۔ سیاسیات کی طرح سرمایہ دارانہ معاشرے کے قانون، مذہب، اخلاق، فلسفہ اور آرٹ کی تشکیل اس انداز سے ہوئی ہے کہ وہ بورژوا کے مفادات کی تقویت کے اسباب بن گئے ہیں۔ اور ان کی مدد سے بورژوا محنت کشوں پر اپنا تصرف و تغلب برقرار رکھتے ہیں۔

مارکس اور انجلیس تاریخی مادیت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صبح تاریخ کے انسان قبائل کی صورت میں مل جل کر رہنے لگے تو معاشرہ انسان کی بنیاد پڑی اس زمانے میں وہ شکار سے اپنا پیٹ پالتے تھے۔ شکار ہتھیار کے کھاڑے، چاقو اور ہرچھپے سے کھیلا جاتا تھا کہ اس عہد کے محنت کے اوزار بھی تھے۔ اس دور کو قدیم اشتہالیت کا زمانہ کہا گیا ہے جس میں محنت کے اوزاروں کے ساتھ خوراک اور عورت کا اشتراک بھی تھا۔ ہر شخص اپنی قوت کے مطابق کام کر کے خوراک کا حق دار بنتا تھا۔ پیداوار کے وسائل کے بدل جانے سے زرعی انقلاب برپا ہوا۔ ہل اور بھاڑے ایجاد کیے گئے اور شخصی املاک کا آغاز ہوا جس نے قدیم معاشرے کا خاتمہ کر دیا۔ نئے زرعی معاشرے میں طاقت ور جنگجو سرداروں نے اراضی کے وسیع اور شاداب قطعوں پر قبضہ کر لیا اور کمزوروں کو غلام بنا کر ان سے کھیتی باڑی کا کام لینے لگے۔ پیداوار کے نئے وسائل نے نئے نئے پیداوار کے علاقے قائم کیے اور معاشرہ آقا اور غلام کے طبقات میں منقسم ہو گیا۔ غلاموں کو ان کی محنت کے ثمرے سے اتنا ہی حصہ دیا جاتا تھا جس سے کہ وہ اپنا اور اپنے بچوں کے پیٹ پال سکیں باقی حصہ آقاؤں کی جیب میں جاتا تھا۔ مرور زمانہ سے جب غلاموں نے بغاوتیں کرنا شروع کیں اور محنت سے جی چرانے لگے تو جاگیرداری اور ماویٰ معاشرے نے جنم لیا۔ اس معاشرے میں جو سیاسی ادارے قوانین اور مذہب و اخلاق صورت پذیر ہوئے ان کی بنیاد وسائل پیداوار اور علاقہ پیداوار ہی پر اٹھائی گئی تھی۔ چنانچہ وہ جاگیرداروں اور بادشاہوں کے خصوصی حقوق کے تحفظ کرتے تھے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں میں سائنس کی ترقی نے ایک بار پھر پیداوار کے وسائل کو بدل کر رکھ دیا۔ دخانی انجن اور کپڑا بننے کی کلاؤں کی ایجادات سے نئے نئے علاقے پیداوار کا ظہور ہوا اور معاشرہ بورژوا اور پرولتاریہ طبقات میں بٹ گیا۔ آج کل کے سیاسی ادارے، نظام کلیسا، اخلاق، قریبی اور علمی و فنی تخلیقات سرمایہ دارانہ معاشرے کی تقویت کا باعث بنی ہوئی ہیں۔ صنعتی انقلاب کے بعد وسائل پیداوار کے بدل جانے سے زرعی معاشرہ ختم ہو رہا ہے جسے زرعی انقلاب نے شکار کے زمانے کا معاشرہ ختم کر دیا تھا۔

تاریخی مادیت کا ایک اہم تصور یہ بھی ہے کہ جب وسائل پیداوار میں ترقی ہوتی ہے تو برسر اقتدار طبقہ جو وسائل پیداوار کا مالک ہوتا ہے معاشرے کے زیر دست طبقات کو اس ترقی سے فیض یاب ہونے سے بہرہ و اکرا، محروم رکھتا ہے نتیجہ معاشرے میں تضادات پیدا ہو جاتے ہیں اور طبقاتی کشمکش شروع ہو جاتی ہے

جو بالآخر محاسب طبقے کا خاتمہ کر دیتی ہے۔
 تاریخی مادیت اور عمل تاریخ پر بحث کرتے ہوئے جرجیس ہولٹنر نے اپنی کتاب
 ”مبادیات فلسفہ“ میں اس طرح استدلال کیا ہے :

(۱) تاریخ انسان کا عمل ہے۔

(۲) عمل جو تاریخ بناتا ہے اسے انسانی ارادہ معین کرتا ہے۔

(۳) یہ ارادہ انسان ہی کے خیالات کا اظہار ہے۔

(۴) یہ خیالات عمرانی احوال کے عکس ہیں جن میں انسان زندگی گزارتا ہے۔

(۵) عمرانی احوال طبقات اور ان کی باہمی کشمکش کو معین کرتے ہیں۔

(۶) طبقات عمرانی احوال سے جنم لیتے ہیں۔

گویا طبقاتی کشمکش عمل تاریخ کی توجیہ کرتی ہے لیکن معاشی احوال طبقات
 کو جنم دیتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ معاشی احوال ہی عمل تاریخ کا اصل محرک ہیں۔
 ول ڈیورنٹ نے تاریخی مادیت کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے۔

”تاریخ کا بنیادی عامل شروع سے معاشی رہا ہے۔ پیداوار، تقسیم اور صرف
 مالک اور مزدور کا تعلق، امراء اور غرباء کے درمیان طبقاتی کشمکش، یہی
 چیزیں بالآخر زندگی کے دوسرے شعبوں کو خواہ وہ مذہبی ہوں یا اخلاقی،
 فلسفیانہ ہوں یا سائنسی، ادبی ہوں یا فنی—متاثر کرتی ہیں۔ پیداوار اور اس
 کے علاقے معاشرے کی اقتصادی بنیادیں استوار کرتے ہیں جن پر قانون اور
 سیاسیات کی عمارت اٹھائی جاتی ہے اور جو عمرانی شعور کو صورت شکل عطا
 کرتے ہیں۔ مادی اشیاء کی پیداوار کا طریقہ عمرانی، سیاسی اور روحانی اعمال
 کی تشکیل کرتا ہے۔ انسان کے وجود کا تعین اس کے شعور سے نہیں ہوتا
 بلکہ عمرانی احوال اس کے شعور کا تعین کرتے ہیں۔ آدمی یہ سمجھتا ہے کہ
 اس نے اپنے خیالات، فلسفہ کے مدارس فکر، اخلاقی اصول، مذہبی عقائد،
 جماعتی تعصبات اور فنی ذوق کو منطقی اور غیر جانبدارانہ استدلال سے بہ
 ارتقاء بنایا ہے۔ یہ اس کی بھول ہے۔ وہ نہیں جانتا کہ بنیادی معاشی عوامل
 اس کے خیالات کا رخ و رجحان معین کرتے ہیں۔“

مارکس اور انجلس کے معترضین نے کہا کہ عمل تاریخ میں صرف معاشی احوال
 ہی کو عنصر فعال قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ان کے جواب میں انجلس ایک خط میں جو
 اس نے جے ہلاک کو لکھا تھا کہتا ہے۔

”تاریخ کے مادی نظریے کی رو سے پایاں کار جو عنصر تاریخ پر اثر انداز ہوتا
 ہے وہ حقیقی زندگی کی پیداوار ہے۔ اس سے زیادہ نہ کسی مارکسی نے دعویٰ
 کیا ہے اور نہ میں نے کیا ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص بات کو توڑ مڑوڑ

کر یہ کہہ کہ معاشی عنصر واحد عنصر فعال ہے تو وہ اس مسئلے کو بے معنی لفاظی میں محصور کر دے گا۔ معاشی احوال اساسی درجہ رکھنے ہیں لیکن ان پر جو نظام تعمیر کیا جاتا ہے اس کے "متعدد عناصر" تاریخی کشمکش پر اثر انداز ہوتے ہیں اور بعض حالات میں اس کی ہیئت معین کرنے میں بہت زیادہ اثر ڈالتے ہیں۔ ان تمام عناصر کے درمیان باہمی تائید و تاثر کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ بہر حال جو نتائج ہوں مرتب ہوتے ہیں ان میں انجام کار معاشی محرک ہی کو لازمی سمجھا جا سکتا ہے۔"

ایک دوسرے خط میں جو سٹارکن برگ کو لکھا گیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ "انجس متعدد عناصر سے سیاسی، قانونی، فلسفیانہ، مذہبی اور ادبی وقتی عناصر مراد لیتا ہے۔ تاریخی مادیت کے نظریے کا حاصل یہ ہے کہ انسان پہلے کھانا پیتا ہے ٹھکانا تلاش کرتا ہے ستر پوشی کرتا ہے اور بعد میں فکر کرتا ہے ادبی تخلیق کرتا ہے یا مذہبی عقیدہ رکھتا ہے۔ برٹرنڈ رسل مارکس کے فلسفے پر محاکمہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"بحیثیت ایک مفکر کے مارکس راستی پر ہے۔ اس نے یہ اصول محکمہ کیا کہ تاریخ میں سیاسی، مذہبی اور تاریخی ارتقا معاشی ارتقا کا سبب نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہے۔ یہ ایک عظیم عمر آور خیال ہے جو کلی طور پر مارکس کی اپنی بھی نہیں ہے کہ اس کا اظہار جزوی طور پر دوسرے لوگوں نے بھی کیا ہے۔ بہر صورت یہ اعزاز مارکس ہی کا ہے کہ اس نے اس اصول کو مضبوط استدلال سے ثابت کیا اور اسے اپنے تمام معاشی نظام کا سنگ بنیاد قرار دیا۔"

انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں آسٹریا کے عالم طبیعیات اور فلسفی ارنسٹ ماخ اور جرمنی کے فلسفی رچرڈ ایونیرس نے جدید طبیعیات کے انکشافات کی روشنی میں حو ایٹم کے تجزیے سے تعلق رکھتے ہیں "بحیثیت انتقاد": نظریہ پیش کیا اور کہا کہ ان انکشافات کی رو سے مادہ غائب ہو گیا ہے۔ جس عالم میں ہم رہتے ہیں وہ موضوعی ہے اور جو قوانین نیچر اور معاشرے پر متصرف ہیں وہ معروضی نہیں ہیں کیوں کہ عالم بذات خود معروضی نہیں ہے۔ لہذا جدلی مادیت۔ نظریہ جو مادے کی معروضیت پر مبنی ہے فرسودہ ہو چکا ہے۔ لہذا اس اعتراف کا جواب لکھتے ہوئے کہنا کہ ماخ کا نظریہ بحیثیت انتقاد شش پارٹیکل کی موضوعی مشابہت ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے جس کی تردید باربا کی جا چکی ہے۔ لہذا مادے کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے اس مسئلے کی دوہیں قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ: "وال یہ ہے کہ مادہ کیا ہے؟ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ مادہ خارجی حقیقت ہے جو ذہن یا موضوع سے ایسا مستقل وجود رکھتی ہے اور جو اپنے وجود کے لئے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے:

”مادے سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک معروضی حقیقت ہے جس کا ادراک ہم حسیات سے کرتے ہیں۔“

دوسرا سوال یہ ہے کہ مادہ کیسا ہے۔ لینن کہتا ہے کہ اس امر کا فیصلہ کرنا سائنس کا کام ہے ہمارا نہیں ہے۔ پہلے سوال کا جواب قدیم زمانے سے آج تک وہی ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ دونوں سوالات الگ الگ ہیں۔ مثالیت پسند ان میں فرق نہیں کرتے اور خلط مبعث کا باعث ہوتے ہیں۔ لینن کہتا ہے۔

”مادے کی واحد خاصیت جس کے تسلیم کرنے کے ساتھ فلسفیانہ مادیت وابستہ ہے یہ ہے کہ مادہ خارجی حیثیت میں موجود ہے اور اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کا محتاج نہیں ہے۔“

گویا مادہ خواہ الیکٹرون، پروٹون اور نیوٹرون کی صورت میں موجود ہو ایک معروضی حقیقت ہے جو اپنے وجود کے لیے ذہن کی محتاج نہیں ہے۔

ماخ اور اس کے پیروؤں نے کہا کہ عالم ’نیچر‘ انسان اور تمام اشیاء صرف ہماری حسیات میں موجود ہیں۔ لینن ان سے پوچھتا ہے۔ ”کیا نیچر انسان کے ظہور سے پہلے موجود نہ تھی؟ اگر موجود تھی جیسا کہ سائنس تسلیم کرتی ہے تو کس کی حسیات یا شعور میں موجود تھی؟ اس سے لینن یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ مادہ شعور و حسیات سے مقدم ہے۔ اسی بحث کے سلسلے میں لینن کہتا ہے کہ ذہن انسانی میں مادے ہی کا عکس پڑتا ہے اور یہ عکس حقیقی ہوتا ہے۔ حسیات کی یہ حقیقت ہی معروضی صداقت کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ ماخ اور اس کے پیرو صدائق کو موضوعی اور اضافی مانتے ہیں اور مارکس کی صداقت مطلق کے قائل نہیں ہیں۔ لینن ان کے جواب میں کہتا ہے کہ ہمارا علم اضافی صداقتوں کے راستے ہی سے صداقت مطلق تک پہنچتا ہے۔ نیز صداقت کا معیار عمل ہے جب کوئی نظریاتی تصور عملاً ثابت ہو جاتا ہے تو وہ معروضی صداقت بن جاتا ہے۔ مارکسیت سائنٹفک نظریے اور انقلابی عمل کے اتحاد کا نام ہے۔ لینن کے خیال میں موضوعیت پسند ماخ کے پیرو سائنس میں دوبارہ مثالیت اور مثبت کو مخلوط کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جدید سائنس جدلیاتی مادیت پسندی کا ابطال نہیں کرتی بلکہ اس کی توثیق کرتی ہے۔ لینن کے خیال کے مطابق مارکسیت ایک ٹھس تحکمہ نہیں ہے بلکہ عمل کی طرف رہنمائی ہے۔ اس لیے سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ مارکسیت نوا آگے بڑھانا ضروری ہے۔ اشتیالی حلقوں میں جدید سائنس کی روشنی میں جدلیاتی مادیت پسندی کی اس ترجمانی اور توثیق کو لینن کی نمایاں دین سمجھا جاتا ہے۔

مارکسوں کے سیاسی نظریے میں ریاست کا تصور بڑا اہم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ریاست اس وقت معرض وجود میں آتی تھی جب معاشرہ انسانی دو طبقات

میں منقسم ہوا۔ آنا اور غلام یا غالب طبقہ اور مغلوب طبقہ۔ غالب طبقے نے مغلوب طبقے پر اپنا تسلط و تغلب قائم رکھنے کے لیے ریاست قائم کی۔ انجیل لکھتا ہے :

”قدیم زمانے کی ریاست بردہ فروشوں اور آقاؤں کی ریاست تھی جس کا مقصد غلاموں کو محکوم رکھنا تھا۔ جاگیرداروں کی ریاست کسانوں اور مزارعوں کو دبانے رکھنے کے لیے آلد کا ثابت ہوئی۔ جدید نمائندہ ریاست سرمایہ داروں کا ایک وسیلہ ہے جس کی مدد سے وہ محنت کشوں کو لوٹ رہے ہیں“

مارکسی کہتے ہیں کہ مغربی ممالک میں جس جمہوری طرز حکومت کا رواج ہے اس میں جمہوریت کا شائبہ تک نہیں ہے۔ اس نام نہاد جمہوریت میں حکومت کی ہاک ڈور چند بڑے بڑے سرمایہ داروں، ساہوکاروں اور کارخانہ داروں کے ہاتھوں میں ہے جنہوں نے جمہوریت کے نام پر اپنا تسلط قائم کر رکھا ہے۔ اہل مغرب کا دعویٰ ہے کہ جمہوری طرز حکومت نے عوام کو آزادی عطا کی ہے۔ مارکسی کہتے ہیں کہ یہ آزادی محض دکھاوے کی ہے۔ اس کے پس پردہ استحصال اور لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم ہے۔ سرمایہ داروں کو محنت کشوں کی گاڑھے پسینے کی کٹی کے لوٹنے کی آزادی ضرور حاصل ہے۔ مارکسیوں کے خیال میں سرمایہ داروں نے عوام کو دو قسم کی زنجیریں پہنا رکھی ہیں۔ ایک وہ جو دکھائی دیتی ہیں دوسری وہ جو دکھائی نہیں دیتی۔ پہلی قسم کی زنجیریں ریاست اور اس کے لوازم فوج، پولیس، زندان و احتساب کی ہیں۔ دوسری قسم کی زنجیریں مذہب، قانون اور اخلاق فندروں کی صورت میں ڈھالی گئی ہیں۔ مارکسی کہتے ہیں کہ جب تک ریاست رہے گی آزادی میسر نہیں آ سکتی لیکن عبوری دور کے لیے وہ اشتراکی نظام معاشرہ میں بھی ریاست کے وجود کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اشتراکیت ارتقائے معاشرہ کا پہلا مرحلہ ہے۔ اشتراکیت میں محنت کشوں کی آمریت قائم ہوگی جو طبقاتی تفریق کا خاتمہ کر دے گی اور استحصال کو مٹا دے گی۔ اس میں تمام پیداوار عوام کی مشترک اسلاک بن جائے گی اور انفرادی سرمایہ کاری کی اجازت نہیں ہوگی۔ ملک کا نظام نوکر شاہی کے ہاتھوں میں نہیں ہوگا بلکہ اس کام کو محنت کشوں کے نمائندے سنبھالیں گے۔ دوسرا ارتقائی مرحلہ اشتراکیت کا ہوگا جس میں ریاست کے وجود کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ اشتراکی نظام معاشرہ میں ریاست کو مٹایا نہیں جائے گا بلکہ وہ خود بخود مٹ جائے گی۔ ان کے خیال میں ریاست اور ناانصافی لازم مزوم ہیں۔ جب معاشی عدل و انصاف کا قیام مکمل ہوگا ریاست بھی دم توڑ دے گی اور یہ اصول عملی صورت اختیار کر جائے گا۔

”ہر ایک سے اس کی قابلیت کے مطابق اور ہر ایک کو اس کی ضروریات کے مطابق۔“

اقتصادیات میں مارکس کا اجتہاد یہ ہے کہ اس نے سرمائے کے اکٹھا ہونے کے

عمل کا تجزیہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ ”فالتو قدر“ کس طرح سرمائے میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اپنی مشہور کتاب ”سرمایہ“ میں وہ اس بحث کا آغاز جنس کی تعریف سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جنس وہ شے ہے جو کسی انسانی ضرورت کو پورا کرتی ہے نیز اس کا تبادلہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس لحاظ سے جنس ایک خاص قدر رکھتی ہے۔ مختلف اجناس کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ وہ انسانی محنت کی پیداوار ہوتی ہیں۔ یہ محنت انفرادی نہیں ہے بلکہ اجتماعی حیثیت رکھتی ہے۔ اجناس کی قیمت کو اس محنت سے معین کیا جائے گا جو بحیثیت مجموعی ان پر صرف کی جاتی ہے گویا قدروں کی حیثیت میں تمام اجناس منعقد اوقات محنت ہیں جو ان پر صرف کیے گئے ہیں۔ گذشتہ زمانوں میں مال برائے مال کے تبادلے میں قاعدہ یہ تھا کہ پہلے جنس ہوتی پھر اس کی قیمت لگائی جاتی جس کے بدلے میں دوسری جنس لی جاتی تھی۔ سرمایہ داروں کا معاشی قانون یہ ہے کہ پہلے رویہ ہوتا ہے پھر وہ جنس کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس جنس کو بیچ کر روپے میں تبدیل کیا جاتا ہے جو پہلی رقم سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ روپے کی اصلی قدر پر جو اضافہ ہوتا ہے اسے مارکس نے ”فالتو قدر“ کا نام دیا ہے۔ یہی اضافہ روپے کو سرمائے میں تبدیل کرتا ہے۔ فالتو قدر اس وقت بنتی ہے جب محنت جنس میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ بات ایک مثال سے واضح ہوگی۔ فرض کیجیے ایک مزدور روزانہ آٹھ گھنٹے کارخانے میں کام کرتا ہے۔ جتنی اجرت اسے ملے گی اس کی قیمت کا مال وہ تین گھنٹوں میں تیار کر لیتا ہے۔ باقی کے باج گھنٹوں میں اس کی محنت سے جو مال تیار ہوتا ہے اس کی قیمت کارخانہ دار کی جیب میں جاتی ہے۔ جو کچھ بھی مزدور تیار کرتا ہے اگر اس کی اصل قیمت اسے مل جائے تو ظاہر ہے کہ کارخانہ دار کو کوئی نفع نہیں ہوگا۔ باج گھنٹے یا فالتو وقت کی محنت کا مزدور کو کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔ اس طرح مزدور نہ صرف اپنی اجرت کی قیمت کا مال تیار کرتا ہے بلکہ ایک ”فالتو قدر“ بھی تیار کرتا ہے جو جنس کی صورت میں تبدیل ہو کر کارخانہ دار کے قبضے میں چلی جاتی ہے جبکہ کارخانہ دار اپنے ہاتھ سے کچھ بھی کام نہیں کرتا۔ گویا اس دور کا کارخانہ دار اپنے مزدوروں سے اسی طرح استفادہ کرتا ہے جس طرح قدیم زمانے میں آقا اپنے غلاموں سے کرتا تھا۔ کئی پہلوؤں سے مزدور کی حالت غلام سے بھی بدتر ہوتی ہے۔ اکثر اوقات مزدور یک فنی سہارت رکھتا ہے مثلاً نوب بنانا ہو تو سالم بلب ایک ہی مزدور نہیں بناتا۔ شیشہ کوئی مزدور تیار کرتا ہے تاریں کوئی اور بناتا ہے اور جوڑتا کوئی اور ہے۔ چنانچہ مزدور کے لیے کوئی چارہ نہیں رہتا کہ وہ اپنا مخصوص کام کرے ورنہ بھوکوں مرجائے گا۔

مارکس نے ’سرمایہ‘ میں یہ ثابت کرے کی کوشش کی ہے کہ فالتو قدر سرمائے میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس سرمائے سے کارخانہ دار نئی نئی کلیں خریدتا ہے نئے نئے

کارخانے لگا کر صنعت و حرکت کو مزید وسعت دیتا ہے۔ روپے یا سرمائے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ ہمیشہ 'بے چین' رہتا ہے اور برابر بڑھتا رہتا ہے۔ ایک کارخانہ دار ایک ہی کارخانے پر قناعت نہیں کرتا بلکہ اور کارخانے نصب کرتا رہتا ہے بڑے کارخانہ دار چھوٹے کارخانے داروں کا خاتمہ کر دیتے ہیں اور پھر بڑے کارخانہ دار مل کر اور بڑے کارخانے نصب کرتے ہیں اور صنعت و حرکت پر چند گنتی کے خاندانوں کی اجارہ داری ہو جاتی ہے لیکن اس کے باجود سرمایہ دار محنت کشوں کا محتاج رہتا ہے جب محنت کش طبقے میں اپنے حقوق کا شعور پیدا ہو جاتا ہے تو وہ کارخانوں پر قبضہ کر لیتے ہیں اور "غاصبوں کی دولت غصب کر لی جاتی ہے۔" مارکسی روایتی مذہب کو قبول نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں آغاز تاریخ ہی سے مقتدر اور غالب طبقہ مذہب کو عوام پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے بطور ایک وسیلے کے استعمال کرتا رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قدیم زمانوں میں بادشاہ ملک کا حاکم ہونے کے ساتھ بڑے ہیرویت کا عہدہ بھی رکھتا تھا۔ مصر کے فراعین، چین کے خاقان، ایران کے کسریٰ رومہ کے قیصر زمین پر خداوند خدا کے نائب ہونے کے مدعی تھے۔ ان کے خلاف بغاوت کو خداوند خدا کے خلاف بغاوت قرار دیا جاتا تھا اس طرح مذہب کے طفیل سلاطین نے اپنا استبداد قائم کیا۔ معبد اور ریاست کا یہ اتحاد شاپیت کے خاتمے تک باقی و برقرار رہا۔

سلاطین اور جاگیرداروں کے خاتمے پر بورژوا نے زمام اقتدار سنبھالی تو انہوں نے بھی مذہب سے بھی کام لیا اور اس کی جی کھول کر سرپرستی کی۔ مغرب کے سامراجیوں نے مشنریوں کی مدد سے ایشیا اور افریقہ کے ممالک پر قبضہ کر لیا اور انہیں مذہب میں تبدیل کر دیا۔ آج بھی ہزاروں مشنری مذہب کے پردے میں اپنے اپنے ملک کے لیے جاسوسی کا کام کر رہے ہیں۔

مارکس کا قول ہے "مذہب عوام کے لیے افیون ہے۔" اس کے خیال میں مذہب کے باعث عوام فردوس بریں کے تصور میں مست اور مگن رہتے ہیں اور اس زندگی کو عارضی اور حتمی جان کر اپنے حقوق کی پاسبانی سے غافل ہو جاتے ہیں، اس طرح مذہب ان کے لیے ذہنی فرار کا سامان بن گیا ہے۔ روزمرہ کے آلام و مصائب محرومی اور افلاس کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینے اور اپنے حقوق کے حصول کے لیے عملی کشمکش کرنے کے بجائے وہ اس تخیلاتی دنیا میں بناہ لیتے ہیں جو مذہب نے ان کے لیے بنا رکھی ہے۔ مارکس کہتا ہے کہ جب عوام کو اسی دنیا میں حقیقی مسرت میسر آ جائے گی تو وہ اس خیالی مسرت کی تلاش نہیں کریں گے جو مذہب ان کے لیے فراہم کرتا ہے نتیجہ مذہب خود بخود مٹ جائے گا۔ مارکسی مذہب کو زمانہ قدیم کے ایک عبوری دور کی یادگار سمجھتے ہیں۔ اور خدا، روح اور حیات بعد ممات اور حشر و نشر کے منکر ہیں۔ روح کی توجیہ کرنے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ غاروں

کے انسان کے خیالات بھگانہ تھے۔ اپنی کم سوادى کے باعث جب وہ حالت خواب میں اپنے آپ کو اور اپنے دوستوں کو چلتے پھرتے دیکھتا تو خیال کرتا کہ شاید اُس کے جسم کے اندر کوئی ایسی شے بھی موجود ہے جو حالت خواب میں گھومتی پھرتی ہے جب کہ اُس کا جسم غار میں دراز ہوتا ہے۔ اسی شے کو اُس نے روح قرار دیا اور یہ تصور پیدا ہوا کہ روح جسم یا مادے سے الگ بھی رہ سکتی ہے اور غیر فانی بھی ہو سکتی ہے۔ مرور زمانہ سے انسان نے آفتاب، چاند، تاروں وغیرہ کو بھی ارواح منسوب کر دیں اور انہیں زندہ ہستیاں سمجھ کر ان کی ہوجا کرنے لگا۔ یہ کثرت ہستی کا دور تھا، بعد میں اپنے قبائلی سرداروں کی طرح ان دیوتاؤں کا بھی ایک سردار تسلیم کر لیا گیا جسے خداوند خدا کہنے لگے۔ اس کے ساتھ یہ تصور بھی وابستہ تھا کہ دوسری ارواح کی طرح خداوند خدا بھی مجرد ومنزہ ہے اور اپنے وجود کے لیے مادے کا محتاج نہیں ہے۔ جدلیاتی مادیت پسندوں کا کہنا ہے کہ ارواح اور خدا کے تصورات انسانی ذہن کی تخلیقات تھیں جنہیں بعد میں مافوق الفطرت ہستیاں تسلیم کر لیا گیا اور یہ عنیدہ رو ہوا کہ وہ مادے سے ماوراء ہیں۔

مارکسی اخلاقیات کے سمجھنے کے لیے ثالثیت پسندی کے دو پہلوؤں کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے:

(۱) مابعد الطبیعیاتی: مادہ ذہن کی تخلیق ہے۔

(۲) اخلاق: دنیا میں چند نصب العین ہیں جن کے حصول کی پر باشعور شخص کوشش کرتا ہے۔

جدلیاتی مادیت پسند ثالثیت کی مابعد الطبیعیات کو رد کر دیتے ہیں لیکن نصب العینوں کے منکر نہیں ہیں۔ خود اُن کا سب سے بڑا نصب العین یہ ہے کہ انسانی معاشرے سے معاشی نا انصافی اور استحصال کا خاتمہ کر دیا جائے۔ اس نصب العین کے حصول کے لیے لاکھوں انسانوں نے جان و مال کی قربانیاں دی ہیں۔ البتہ وہ اخلاق کو مذہب سے وابستہ نہیں کرتے۔ وہ یہ نہیں مانتے کہ فلاں کام کرنا چاہیے کیوں کہ کسی مافوق الفطرت ہستی نے اس کا حکم دیا ہے اور اس کے معاوضے میں بہشت کی بشارت دی ہے وہ کسی کام کو اس لیے کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اس سے معاشی و معاشرتی عدل و انصاف کے قیام میں مدد ملتی ہے۔ وہ اپنے کاموں کا معاوضہ جنت میں لینے کے قائل نہیں ہیں بلکہ اسی دنیا میں جنت بنانے کے آرزو مند ہیں۔ اُن کے ہاں اپنے کام کا معیار معاشی انصاف کا قیام اور استحصال بالآخر کا انسداد ہے۔ جس کام سے اس قیام یا انسداد میں مدد ملتی ہے وہ اچھا ہے اور جو اس کوشش میں مزاحم ہوتا ہے وہ برا ہے۔

مارکسی ازلی وابدی اخلاق فدروں کے قائل نہیں ہے۔ اُس کے خیال میں معاشی ماحول کے بدل جانے سے اخلاق دسریں بھی بدل جاتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جاگیر داری نظام میں ایسی فتنے ضرور پزیر ہوتے تھے جو جاگیر داروں کے مفادات کا تحفظ کرتی تھیں۔ مارکسی سرعہ موسوی کے احکام عشرہ کی مثال دیتے ہیں جن میں

شخصی املاک کے لحاظ کی تلقین کی گئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح صنعتی انقلاب کے بعد جاگیر دارانہ نظام معاشرہ کی اخلاق قدریں بدل گئی تھیں اسی طرح اشتہالی انقلاب نئے اخلاق کو جنم دے گا جو معاشی استحصال اور شخصی املاک کا خاتمہ کر دے گا اور محنت کش طبقے کے حقوق کا ضامن ہوگا۔ اُن کے خیال میں روایتی اخلاق نظریاتی اور ماورائی ہے اور ایک ایسے معاشرے سے یادگار ہے جس کی بنیاد نا انصافی اور طبقاتی تفریق پر اُٹھائی گئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ روایتی اخلاق اس نا انصافی اور طبقاتی تفریق کا جواز پیش کر کے ذاتی املاک کا تحفظ کرنا چاہتا ہے۔ مزید براں مارکسی روایتی اخلاق کو فردیت پر مبنی سمجھتے ہیں جو چند افراد کے لیے تو نیک زندگی گزارنے کا باعث بن سکتا تھا لیکن اجتماعی عدل و انصاف کے قائم کرنے میں نا کام ثابت ہوا۔ چند افراد کے نیک کی زندگی گزارنے سے اجتماعی نا انصافی کو دور نہیں کیا جا سکتا۔

مارکسی معاشی انصاف کو سب سے بڑا اخلاقی نصب العین مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جس معاشرے میں ہر شخص کی ضروریات بوجہ احسن پوری ہوتی رہیں۔ اپنے اور بیوی بچوں کے مستقبل سے متعلق کوئی خدشہ نہ ہو، اُس میں اجتماعی احساس تحفظ پیدا ہو جاتا ہے جو بدی کے محرکات کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ اس معاشرے کے افراد کو وعظ و نصیحت کی احتیاج نہیں رہتی۔ دوسری طرف جو شخص افلاس و مسکنت کا شکار ہو جس کی ابتدائی ضروریات پوری نہ ہوتی ہوں، جسے اپنی بیوی بچوں کے مستقبل کا غم کھائے جا رہا ہو اُسے وعظ و نصیحت یا توکل و قناعت کا درس بدی کے ارتکاب سے باز نہیں رکھ سکتا۔ گویا مارکسی اخلاقیات میں معاشی اور اخلاقیاتی مسائل یا معاشی اور اخلاقی نصب العین باہم دگر وابستہ ہیں۔ مارکسیوں کا عقیدہ ہے کہ اخلاق محض اسی صورت میں پنپ سکتے ہیں جب معاشی انصاف عملاً قائم کر دیا جائے۔

مارکسی کہتے ہیں کہ روایتی اخلاق کی بنیاد شخصی حد و مسرت پر رکھی گئی ہے جب کہ اخلاقیات کا نصب العین افراد کا حظ نہیں ہے بلکہ معاشی انصاف کا قیام ہے جس سے تمام لوگ حظ و مسرت سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں۔ مارکسی کہتے ہیں کہ اشتہالی معاشرے کا اخلاق قدیم اخلاق کی طرح مابعد الطبیعیاتی ماورائی یا مثالیاتی نہیں ہوگا بلکہ عملی اور معروضی ہوگا۔

مارکسیوں کا عقیدہ ہے کہ مثالی فرد مثالی معاشرے کو قائم نہیں کر سکتا بلکہ مثالی معاشرہ مثالی افراد کو جنم دیتا ہے۔ آئس برگس نے مارکسیوں پر اعتراض کیا ہے کہ وہ اپنے مابعد کے حصول کے لیے ہر قسم کے وسائل کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس کے جواب میں مارکسی کہتے ہیں کہ نعرے اور عمل کی تفریق کی طرح مقصد اور وسیلے کی تفریق بھی بے معنی ہے۔ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں بلکہ

مل کر اکٹھی بنائے ہیں۔

جہاں تک آرٹ اور ادبیات کا تعلق ہے مارکسیوں کے خیال میں پیداوار کے علاقے سیاسی، عمرانی اور عقلیاتی اعمال کی طرح جالبانی فعلیت کو بھی معین کرتے ہیں اور صداقت اور غیر کی طرح جہاں کی قدر کو بھی اضافی مانتے ہیں۔ ان کا ادعا ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ آرٹ زندگی کے لیے ہے تو اس کا مطلب جیسا کہ ان کے معترضین کہتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ آرٹ مقصدی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آرٹ زندگی کے معروضی احوال کی پیداوار ہے۔ معروضی زندگی آرٹ کو جنم دیتی ہے اس لیے آرٹ بھی زندگی کو تقویت بخشتا ہے۔ فن کار ہر بہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعوری سطح پر چند واضح مقاصد ذہن میں رکھ کر کوئی نظم کہے یا ناول لکھے۔ جب اس کی نظم یا ناول کی جڑیں حقیقتاً ”بھوری زمین“ میں ایست ہوں گی تو وہ زندگی کا ایک شگفتہ نمونہ بن کر نمودار ہوگا جس طرح بھول زمین سے اپنا رنگ روپ لے کر کھلتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ وہ خاک سے بے رنگ آگتا ہے اور بعد میں اس کی ہتھوں پر کلکاری کی جاتی ہے۔ انجس نے کہا ہے :

”مصنف کے ذاتی نقطہ نظر کا اظہار جتنا خفی ہوگا ادب و فن کے لیے اتنا ہی مفید ہوگا۔“

مارکسی ناقدین ادب فرانسیسی جالینن کے نعرے ”آرٹ برائے آرٹ“ کے حامل نہیں ہیں اور اسے مریضانہ جہاں ہرستی کا کرشمہ سمجھتے ہیں جو موضوعیت اور فردیت کے دامن میں پرورش پاتی ہے۔ ان کے خیال میں آرٹ زندگی کے لیے ہے کیونکہ اس کی اساس زندگی ہے۔ بقول فرانز مہرنگ مارکس آرٹ برائے آرٹ کا مخالف تھا اور ادب و فن میں حقیقت نگاری کو اہم سمجھتا تھا۔ اسے سروائیز اور بالڈاک جیسے حقیقت نگار پسند تھے۔

مارکسی ناقدین فن کہتے ہیں کہ ذاتی املاک کے سابی تصور نے جس قابو جیانہ خود غرضی کو فروغ دیا اس نے ادب و فن میں موضوعیت اور داخلیت کا روپ دھار لیا۔ جس طرح ایک سرمایہ دار ذاتی منفعت پر معاشرے کی بھود کو قربان کر دیا ہے اسی طرح ایک موضوعیت پسند فن کار اپنی فرگیت اور دروں بینی کے ماتہ زندگی کے جاندار تقاضوں اور انسان دوستی کی قدروں سے قطع نظر کر لتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ ماحول میں معلمین اخلاق، فلاسفہ اور سیاست دانوں کے افکار و نظریات کی طرح فن کار اور ادیب کا نقطہ نظر بھی مسخ ہو جاتا ہے۔ اس کا احساس مریض اور اس کی نگاہ کج ہو جاتی ہے اس لیے زندگی سے براہ راست موضوع لینے کی بجائے وہ اپنے دل میں غوطہ زنی کرتا ہے۔ اس کے اچھے ہوئے خیالات اور مریضانہ احساسات کو سادہ اور سلیس اسلوب بیان میسر نہیں آسکتا اس لیے اس نے طرز بیان بھی گنجلک ہو جاتا ہے اور وہ اسے رمزیت یا تجریدی آرٹ کہہ کر اپنی کوتاہیوں کا حواز پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

مارکسی کہتے ہیں کہ فن کار کی تخلیقات اسی صورت میں صحت مند ہو سکی

ہیں جب وہ ایک صحت مند معاشرے میں زندگی بسر کر رہا ہو اور اس کے احساسات میں وہی فطری شگفتگی اور تازگی ہو جو بہار کی کلیوں میں ہوتی ہے۔ صحت مند معاشرے ہی میں انسان دوستی کی قدربہ پھیل سکتی ہیں۔ طالسطائی کی طرح مارکسیوں کے خیال میں آرٹ کا منصب زیادہ سے زیادہ لوگوں کو مسرت کا سامان بہم پہنچانا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اشتہالی نمائک میں لوگ گیتوں اور لوک ناچوں کو روز افزوں مقبولیت حاصل ہو رہی ہے۔

مارکسی ناقدین سے کہا جائے کہ جاگیرداروں کے نظام معاشرت نے جو معاشی نا انصافی پر مبنی تھا دنیا کے بعض عظیم ترمن فن کار اور ادیب پیدا کیے تو وہ جواب دیتے ہیں کہ ان زمانوں کا عظیم آرٹ زوال پذیر معاشرے میں تضادات کی پیداوار ہے جیسا کہ انیسویں صدی کے زوال پذیر معاشرے نے گوئٹے اور شلر کو پیدا کیا جن کا آرٹ معاصر زوال پذیر قدروں کے خلاف بغاوت کی نشان دہی کرتا ہے۔ مارکسی جدلیاتی مادیت کو ایک انقلابی جذبہ سمجھنے ہیں۔ لیکن کا قول ہے:

"انقلابی نظریے کے بغیر کوئی انقلابی تحریک بارور نہیں ہو سکتی"

طبعی کشمکش جدلیاتی مادیت کی ایک صورت ہے جس کے تین نمایاں پہلو ہیں۔ ۱۔ اقتصادی کشمکش۔ ۲۔ سیاسی کشمکش۔ ۳۔ نظریاتی کشمکش۔ ان سب ۵ آہ میں گہرا تعلق ہے اور ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

جدلیاتی مادیت پسندوں کے خیال میں افراد کی اصلاح کی کوششیں بیکار ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فرد کی اصلاح نہیں ہو سکتی جب تک کہ معاشرے کی اصلاح نہ کی جائے۔ دوسرے الفاظ میں فرد کو بدلنے کے لیے اس اقتصادی ماحول کو بدلنا ضروری ہے جس کے سامنے وہ ڈھلتا ہے۔ اجلس کا قول ہے:

"عمل میں رہنے والا اور جھونپڑے میں رہنے والا مختلف طریقوں سے سوچتے ہیں۔"

گویا جب تک جھونپڑے میں رہنے والے کو محل میں ماحول میں رہنے والے کو جھونپڑے میں نہیں رکھا جائے گا اس کے سوچنے کے انداز اور طرز احساس کو بدلا نہیں جاسکتا۔ جن ارباب فکر نے جدلیاتی مادیت کی تشریح و توضیح کی یا نئے حالات میں اس کی نئے سرے سے اوجہائی کی ان میں سے ایجن کا ذکر ہو چکا ہے جس نے جدید جماعت کے انکشافات کی روشنی میں جدلیاتی مادیت کے اصولوں کی صداقت واضح کی۔ اس کے علاوہ اس نے سامراجی دور میں تحریک انقلاب کی نئی نئی راہیں متعین کیں۔ یہ رہے کہ مارکس کے زمانے میں تجارتی اور اقتصادی سامراج کے نقوش پوری طرح نہیں ابھرے تھے۔ وہ تجارتی آزاد روی کا دور تھا اس لیے قدرماً مارکس سامراجی معاشرے کے قوانین کا تشخص نہ کر سکا۔ حالانکہ اس کا نظریہ تھا کہ اشتہالی ممالک دنیا بھر کے ترقی یافتہ یورپا ممالک میں بہ یک وقت برپا ہوگا۔ مارکس کی موت کے بعد جب سرمایہ داری نظام نے منزل پذیر جارحانہ سامراج کی صورت اختیار کی تو نئے ہوئے احوال کی روشنی میں اسن اور سٹالن نے یہ نظریہ پسند کیا کہ اشتہالی

انقلاب کسی ایک ملک میں ابھی بارور ہو سکتا ہے - لینن کی یہ دین ٹرائسکی اور دوسرے قدامت پسند اشتالیوں کے نظریات پر قابل قدر فتح کا درجہ رکھتی ہے - چین میں ماوزے تنگ نے وہی کام کیا جو -ووہٹ روس میں لینن نے انجام دیا تھا - اس نے چین کے سیاسی و اقتصادی احوال کا معروضی انداز نظر سے جائزہ لے کر ایسے عملی اقدامات کئے کہ ایک طرف جاپانی حملہ آور پسپا ہو گئے اور دوسری طرف چیانگ کیشک کو شکست کھا کر ملک چھوڑنا پڑا - ان فتوحات کے علاوہ ماوزے تنگ نے جدلیاتی مادیت کے نظریے کی نئے سرے سے ترجمانی کی جو بعض پہلوؤں سے تعمیری اور تخلیقی حیثیت رکھتی ہے - اس کے دو مقالے 'عمل' اور 'تضاد' نہایت پر مغز ہیں جن سے ماوزے تنگ کی فطانت اور ژرف بینی کا ثبوت ملتا ہے -

عمل" میں ماؤ نظریہ علم سے بحث کرتا ہے - وہ کہتا ہے کہ علم کو کسی صورت میں بھی عمل سے جدا نہیں کیا جا سکتا - عمل ہر صورت علم سے مقدم ہے کہ عمل کے بغیر علم ممکن الحصول نہیں ہے لہذا ماورائی علم یا ماورائی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے - نظریہ عمل پر مبنی ہوتا ہے اس لیے عمل ہی علمی صداقت کا واحد معیار ہے - دوسرے الفاظ میں معقولات کبھی بھی محسوسات و مدرکات سے علیحدہ یا ماورا نہیں ہوتے بلکہ محسوسات و مدرکات ہی سے اخذ کیے جاتے ہیں - انسان محسوسات و مدرکات ہی سے نتائج کا استخراج کر کے منطقی علم یا معقولات تک پہنچتا ہے - محسوسات علم کا ابتدائی درجہ ہیں جب کہ منطقی نتائج علم کا بلند ترین مقام ہیں - ماؤ کہتا کہ حقائق کے براہ راست مشاہدے اور تجربے سے علم حاصل ہوتا ہے - اس نے علم کی دو قسمیں گنائی ہیں - کسی شے کا بالواسطہ علم اور کسی شے کا بلا واسطہ علم - وہ کہتا ہے کہ فی الحقیقت بالواسطہ علم بھی بلا واسطہ علم ہی ہوتا ہے کیوں کہ وہ کسی نہ کسی نے اپنے مشاہدے سے ہی حاصل کیا ہوتا ہے - مثلاً ایک شخص نے افریقہ کے جنگلوں کے چشم دید حالات نکلے ہیں جنہیں پڑھ کر ہمیں ان جنگلوں کا بالواسطہ علم ہوتا ہے لیکن اس سیاح کے مشاہدے کی رعایت سے یہ بھی بلا واسطہ علم سمجھا جائے گا - ماوزے تنگ کے خیال میں علم معروضی عالم کے اس ادراک سے حاصل ہوتا ہے جو ہم اپنی حسیات کے واسطے سے کرتے ہیں گویا علم کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ انسان اپنی حسیات سے خارجی عالم کا ادراک کرتا ہے - دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ وہ اپنے مدرکات کہ نئے سرے سے ترتیب دیتا ہے اور ان سے منطقی نتائج کا استخراج کرنا ہے - یہ معقولات کا درجہ ہے - ماؤ کہتا ہے کہ سچے مدرکات ہی صحیح معقولات کی بنیاد بن سکتے ہیں جو شخص یہ کہتا ہے کہ معقولات کا ادراک بغیر حسیات کے واسطے کے ممکن ہے وہ مثالیت پسند ہے اور جس کا ادعا یہ ہے کہ صرف عقل استدلالی سے ہی حقیقت کا علم ہو سکتا ہے جب کہ مدرکات اس میں ناکام رہتے ہیں وہ

عقیدت پرست ہے۔ یہ لوگ اس بات کو فراموش کر دیتے ہیں کہ محسوسات ہر صورت معقولات سے مقدم ہوتے ہیں اور معقولات کا استخراج محسوسات کے واسطے ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔

ماؤزے تنگ کا عقیدہ ہے کہ ایک جدلیاتی مادیت پسند کا حصول علم کا عمل معقولات کے استخراج پر ختم نہیں ہو جاتا۔ وہ کہتا ہے کہ جدلیاتی مادیت کا کام یہی نہیں ہے کہ معروضی عالم کے قوانین کو سمجھ کر اس کی تشریح کی جائے بلکہ ان قوانین کی عملی تعبیر سے عالم کو تبدیل کرنا بھی ہے۔ یہ خیال ظاہراً مارکس سے ماخوذ ہے۔

ماؤ کے مقالے "تضاد" کا آغاز بورژوا معاشرے کے نظریہ ارتقا کے ذکر سے ہونا ہے۔ ماؤ کہتا ہے کہ ایک عالم مابعد الطبیعیات کی طرح ایک ارتقائیت پسند بھی دنیا کو جامد اور مربوط اشیاء کا مجموعہ سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں اشیاء روز ازل سے اپنی اصل شکل و صورت میں موجود ہیں۔ ان میں تبدیلی صرف کمیت ہی کی ہوتی ہے یعنی وہ گھٹتی بڑھتی رہتی ہیں۔ اس تبدیلی کا سبب اشیا کے اندرون میں نہیں ہوتا بلکہ خارج میں ہوتا ہے نیز کوئی شے کسی دوسری شے میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آقا اور غلام یا سرمایہ دار اور محنت کش کی تفریق بھی ازل سے موجود ہے اور ابد تک رہے گی۔ معاشرے کی تبدیلیوں کو وہ جغرافیائی ماحول یا خارجی اسباب ہی سے منسوب کرتے ہیں۔ ملانے ارتقاء اشیاء میں کیفیت کا سبب نہیں بنا سکتے نہ یہ بتاتے ہیں کہ فطرت کے ہال تبدیل ہو کر اپنی اصل صورت سے مختلف صورت کیسے اختیار کر لیتے ہیں۔ اس کے برعکس جدلیاتی مادیت کا ادعا یہ ہے کہ اشیا کی تبدیلی کا راز ان کے اندرون میں ہے جہاں تضاد کی پیکار جاری رہتی ہے۔ یہی پیکار حرکت کا سبب بھی ہے نباتات حیوانات یا انسان کے اندرون میں جو تبدیلی ہوتی ہے وہ کمیت کی ہو یا کیفیت کی ہر صورت داخلی تضاد کے باعث ہی واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح معاشرے کے اندر جو تبدیلیاں ہوتی ہیں داخلی تضاد کے باعث ہوتی ہے اور یہی تضاد مختلف طبقات کے تصادم کا باعث ہوتا ہے۔ جدلیاتی مادیت پسند خارجی اسباب و محرکات کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خارجی اسباب تبدیلی کی شرائط ہیں جب کہ داخلی اسباب کو تبدیلی کی بنیاد سمجھا جا سکتا ہے۔

ماؤزے تنگ کے خیال میں ہر شے میں آفاقی و انفرادی تضاد کا اجتماع ہوتا ہے اس لیے کسی شے کا مطالعہ کرتے وقت ضروری ہے کہ اس کے داخل میں جو آفاقی و انفرادی تضاد عمل میں آیا ہے۔ اس کا مطالعہ دونوں کے باہمی عمل و رد عمل سے کیا جائے۔ تضاد کی اقلیت اور انفرادیت کے مابین جو رابطہ ہے وہی تضاد کے عوامی و خصوصی پہاؤں کے مابین بھی ہے۔ اول الذکر سے اس کا مطلب یہ ہے

کہ تمام فطرتی افعال میں تضاد موجود ہے۔ حرکت۔ اشیا۔ افعال۔ فکر تمام تضادات ہیں۔ تضاد کا انکار ہر شے کا انکار ہے۔ ماؤ کا کہنا ہے کہ ارتقاء کے ہر مرحلے پر صرف ایک ہی نمایاں تضاد ہوتا ہے جو موثر و کار فرما ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں دوسرے تضادات ثانوی درجہ رکھتے ہیں۔ پہلے اس نمایاں اور بڑے تضاد کا کھوج لگانا ضروری ہے۔ مثلاً مارکس کے زمانے میں بھی ہمیشہ کی طرح آفاق و انفرادی تضادات موجود تھے لیکن مارکس نے معاشرے میں بورژوا اور پرولتاری کے نمایاں تضاد کا کھوج لگایا جس سے طبقاتی کشمکش کے خد و خال واضح ہو گئے اور عمل ارتقاء کو تقویت بہم پہنچی۔

لینن شالین اور ماؤزے تنگ کے علاوہ جرجیس اولڈز۔ باخوت۔ ہڈو سنیک۔ ایڈو رائسکی۔ کا ڈول وغیرہ نے بھی جدلیاتی مادیت کی تشریح و ترجمانی کی۔ اب اشتہالی ممالک میں جدلیاتی مادیت کو محض انقلابی فلسفہ ہی نہیں سمجھا جاتا بلکہ اسے باقاعدہ سائنس کا درجہ دے دیا گیا ہے۔

* موجودیت پسندی

ہنگل کے نظام فکر میں جرمنوں کی مثالیت نقطہٴ عروج کو پہنچ گئی تو اس کے خلاف شدید رد عمل ہوا جس کے ترجمانوں میں ہر بارٹ - ولیم جیمز - فوئر باخ - کارل مارکس اور کیرک گورد نے مستقل مکاتب فکر کی بنیادیں رکھیں - کیرک گورد کو عام طور سے موجودیت کا بانی سمجھا جاتا ہے لیکن اس کے بعض افکار کی پیش قیاسی ہاسکل نے کی تھی جو رومن کیتھولک تھا -

ہاسکل (۱۶۲۳ - ۱۶۹۲ع) بچپن ہی سے نہایت ذہین و ذکی تھا - اس نے کسی مکتب میں باقاعدہ تعلیم نہیں پائی تھی لیکن طبیعیات اور ریاضی میں سائنس دان بھی اس کی غیر معمولی قابلیت کے معترف تھے - جسمانی لحاظ سے وہ نحیف و نزار تھا اور ساری عمر گونا گوں امراض کا شکار رہا - اس کے ساتھ عشقِ ناکام کی تلخیوں نے اسے عذابِ ناک جذباتی کشمکش میں مبتلا کر دیا - آخر اس نے سائنس کو ترک کر کے مذہب کے دامن میں پناہ لی اور باقی ماندہ عمر علمِ کلام کی نذر کر دی - وہ کہتا تھا کہ انسان خدا سے علیحدہ ہو کر روحانی اذیت کا شکار ہو جاتا ہے اور اسے خدا سے براہ راست رابطہ پیدا کرنے ہی سے سکون میسر آ سکتا ہے - وہ آگسٹائن ولی کے اس نظریے کا قائل تھا کہ آدم کے گناہ نے ہمیشہ کے لیے انسانی قدر و اختیار کا خاتمہ کر دیا ہے اور نجات صرف جنابِ مسیح کی شفاعت ہی سے ممکن ہو سکتی ہے - رفتہ رفتہ ہاسکل عشقِ مسیح میں فنا ہو کر رہ گیا اور ترکِ علاقہ کر کے زاویہ نشین ہو گیا - اس زمانے میں وہ لوہے کا ایک خار دار لنگوٹ پہنا کرنا تھا - جب کبھی اس کی طبیعت ہوا و ہوس کی طرف مائل ہوتی تو وہ اس کے خاروں کو اپنے بدن میں چبھو چبھو کر اپنے آپ کو لہو لہان کر لیتا - وہ خصوصیات جن کی بنا پر اسے موجودیت پسندوں کا پیش رو کہا جاتا ہے مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) عقل و خرد حقیقت کو نہیں پا سکتی کیوں کہ عقل و خرد جذبہ و تخیل کے رحم و کرم پر ہوتی ہے -

* Existentialism کا ترجمہ بعض لوگوں نے وجودیت سے کیا ہے جو صحیح نہیں ہے - وجود Being کا ترجمہ ہے - Existent کا ترجمہ "موجود" ہے - مزید برآں وجودیت سے ہمارے ہاں وحدت الوجود یا ہمہ اوست مراد ہے - جو صوفیہ اس نظریے کے قائل ہوئے ہیں انہیں وجودی یا وجودیہ کہا گیا ہے -

(۲) انسان ذہنی کرب میں مبتلا ہے۔ اسی کرب کی حالت میں وہ صداقت کو پا سکتا ہے۔

(۳) انسان اور فطرت میں کسی قسم کی ہم آہنگی نہیں ہوتی جاتی۔

سورین کبرک گرد ۵۔ مئی ۱۸۱۳ء کو ڈنمارک کے شہر کوپن ہاگن میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ مائیکل کبرک گرد (۱۷۵۶ء - ۱۸۳۸ء) جٹ لینڈ کے ایک کوردہ کا رہنے والا کسان تھا جس کا لڑکپن نہایت تنگ دستی میں گزرا تھا۔ کئی برس تک وہ ڈھور ڈنگر چرا کر اپنا پیٹ ہالتا رہا اور جاڑے کے برفبار طوفانوں کی کڑیاں جھیلنا رہا۔ بارہ سال کی عمر میں وہ اپنے ایک ماموں کے یہاں کوپن ہاگن چلا گیا جہاں اس نے محنت کر کے علم کی تحصیل کی۔ نامساعد حالات کے خلاف طویل اور صبر آزما کشمکش کے بعد اس نے کپڑے کے کاروبار میں رویہ کر لیا۔ چالیس برس کی عمر میں وہ کاروبار سے دست کش ہو گیا اور باقی ماندہ عمر فارغ البالی میں بسر کی۔ سورین کبرک گرد کی ماں اس کے باپ کی دوسری بیوی تھی جو اس کی پہلی بیوی کی ملازمہ تھی۔ بیوی کی موت پر مائیکل کبرک گرد نے نو عمر ملازمہ سے بہ چیر اختلاط کیا اور جب وہ حاملہ ہو گئی تو اس سے نکاح کر لیا۔ سورین نے ماں باپ کی یہ لغزش ساری عمر معاف نہیں کی اس کی تحریروں اور روزنامے میں کہیں بھی اس کی ماں کا ذکر نہیں ملتا۔ وہ اپنے ماں باپ کا سب سے چھوٹا بچہ تھا۔ جب اس کے بڑے بھائی عین عالم سیاب میں یکے بعد دیگرے مر گئے تو سورین کا یہ عقیدہ اور بھی بچتا ہو گیا کہ اس کے والدین کے گناہ کی پاداش میں سارا کنبہ تباہ ہو جائے گا اور وہ اس وہم میں مبتلا ہو گیا کہ وہ بھی جوان ہی مر جائے گا۔ اور باپ کی موت سے پہلے مرے گا۔ وہ جا بجا لکھتا ہے کہ میں چونتیس برس کی عمر کا کبر مر جاؤں گا۔

مائیکل کبرک گرد کو مردہ دلی اور افسردہ خاطری کے دورے پڑے تھے۔ اسے اپنے گناہ کا شدید احساس تھا اور وہ خوف زدہ رہتا تھا کہ یوم محشر کو اس کی بخشش نہیں ہوگی۔ سورین اپنے روز نامے میں لکھتا ہے۔

”میں شروع ہی سے اپنے باپ کے زیر اثر رہا۔ میرا باپ افسردہ خاطر رہتا تھا۔ جب کبھی وہ مجھے غم زدہ دیکھتا تو کہا کرتا یسوع مسیح سے محبت کرتے رہنا۔“

وہ اپنے بیٹے کو جناب مسیح کے مصائب کی یاد دلاتا رہتا۔ بستر مرگ پر اس نے بیٹے کے سامنے اپنے اس جرم کا اعتراف کیا جس کی بھانسن عمر بھر اس کے دل و جگر میں چھٹی رہی تھی اور جس کے باعث وہ مراق مالیحویا کا سکار ہو گیا تھا۔ اس نے سورین کو بتایا کہ ایک دن لڑکپن میں ڈھور چراتے ہوئے اس نے ایک ٹیلے پر کھڑے ہو کر اور آسمان کی طرف آنکلی اٹھا کر خدا پر امن طمن کی تھی اور اسے اپنے مصائب کا ذمہ دار ٹھہرایا تھا۔ بلب کے اس اعتراف سے سورین کو ایسا جذباتی صدمہ پہنچا کہ وہ اسے ’دھونخال‘ سے تعبیر کرنا ہے۔ اس کا مطلب اس سے

یہ لیا کہ خدا کی لعنت سارے کنبے کا بیچھا کر رہی ہے اور خود اس کے سر پر بھی اس لعنت کا سایہ منڈلا رہا ہے۔ روزِ ناچھے میں کہتا ہے۔

”وہ شخص جس کا بچپن جٹ لیند کے گھاس کے میدانوں میں ڈھور چرائے گزرا تھا اور جس نے بھوک اور افلاس کے مصائب جھیلے تھے اور ایک ٹیلے پر کھڑے ہو کر خدا پر لمن طمن کی تھی بیاسی برس کی عمر کا ہو کر بھی اس بات کو فراموش نہ کر سکا۔“

پھر کہتا ہے۔

”میرے خاندان پر جرم کی ہرجھائی پڑ رہی ہے۔ خدا نے اسے ملعون قرار دے دیا ہے اور وہ اپنے قوی ہاتھوں سے اسے ملیامیٹ کر دینا چاہتا ہے۔“
یہ دہشت آسے باپ سے ورثے میں ملی تھی۔ اپنی مردہ دلی اور افسردہ خاطری کو چھپانے کے لیے وہ طنز و تعریض کے کٹیلے نشتروں سے کام لیتا تھا۔ وہ کسی محفل میں شریک ہوتا تو حاضرین پر ایسے چبھتے ہوئے فقرے کستا تھا کہ وہ بلبلا اُٹھنے لگتے۔ اس کا ظاہر پر سکون تھا لیکن دل میں جذبات کا طوفان برپا رہتا تھا۔ اپنے روزِ ناچھے میں لکھتا ہے۔

”میں ابھی ابھی ایک ضیافت سے آ رہا ہوں جس کی روح و روان میں خود ہی تھا۔ میرے ہر مذاق پر لوگ قہقہے لگاتے تھے اور مجھے تجسس کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ میں گھر لوٹا تو میرا جی چاہا کہ میں اپنے آپ کو گولی مار دوں۔“

ہنس اینڈرسن نے اپنی ایک کہانی میں ایک سیخی خور طوطے کے کردار میں کبیرک گرد کا خاکہ اڑایا ہے اور اس کی ہاءت کو مجروح کر دینے والی درشت آواز، زیریلی طرز، فخریہ قہقہے اور ہر خود غلط سیخی خوری کا نقشہ کھینچا ہے۔ ابتدائی تعابیر سے فارغ ہو کر کبیرک گرد دینیات کا اختصاصی مطالعہ کرنے لگا۔ آتے شروع ہی سے جرمنوں کی دینیات، مثالیت پسندی اور جہالیات میں گہرا شغف تھا۔ جرمنوں کی تہذیب نے اسے روح کی گہرائیوں تک متاثر کیا تھا۔ ڈاکٹریٹ کے لیے اس نے سترات پر تحقیقی مقالہ لکھا۔ وہ سترات کا اس لیے مداح تھا کہ ”اس نے فرد کے حق اور اس کی شخصیت کو معاشرے اور ریاست میں اولین اہمیت دی تھی۔“

کبیرک گرد کی آشفند خاطری اور یاسیت کی ایک وجد بہ بھی تو تھی کہ وہ ایک بد صورت، لاغر اندام کبڑا تھا۔ آونٹ کی طرح اس کے جسم کی کوئی کل بھی سدھی نہیں تھی۔ بے نور آنکھیں، طوطے جیسی ناک، پتلی گردن، سر پر بڑھے ہوئے جھاڑ سے بال، سوکھی اور لرزقی پونی ٹانگیں، بے ڈھب چال۔ جب کوئی شخص پہلی بار اسے چلتا ہوا دیکھ پانا تو بے اختیار ہنس دیتا تھا۔ قدرت نے اس کی بد وضعی اور بد صورتی کی تلافی غیر معمولی ذہانت سے کر دی تھی لیکن یہی ذہانت اس کے لیے ہلانے جان بھی بن گئی، اور وہ جسمانی اور ذہنی لحاظ سے اپنے آپ کو دوسرے لوگوں سے مختلف سمجھنے لگا۔ مریضانہ حساسیت کے باعث اس کی

حالت گوئی کے الفاظ میں اس شخص جیسی تھی جس نے شکے بدن زرہ بکتر چن رکھا ہو اور اس کی کڑیاں اس کے بدن میں پیوست ہو گئی ہوں۔ وہ اکثر کہا کرتا تھا ”میں آدھا آدمی ہوں“۔ باپ کی موت کے بعد آئے وہم ہو گیا کہ میں بھی چند ہی روز کا سہان ہوں چنانچہ زندگی سے حظ اندوز ہونے کے لیے اس نے فسق و فجور کی راہ اختیار کی۔ شراب میں دھت رہنے لگا اور بے دریغ روپیہ خرچ کرنے لگا۔ ۱۸۴۰ء میں وہ ایک خوب صورت دوشیزہ ریجینا اولسن سے محبت کا دم بھرنے لگا۔ دونوں کی منگنی ہو گئی لیکن یہ تعلق ایک ہی برس قائم رہ سکا۔ منگنی کے دوسرے ہی دن وہ سوچنے لگا کہ میں نے غلط قدم اٹھایا ہے۔ اس کے منطقی ذہن کے لیے قطع تعلق کا جواز تلاش کرنا کچھ مشکل نہیں تھا۔ چنانچہ اس نے دو دلائل سے اپنا ضمیر مطمئن کر لیا۔ ایک تو یہ کہ اس کا اخلاق فرض ہے کہ وہ اپنی محبوبہ کے سامنے اپنے فسق و فجور کا اعتراف کرے اور آئے تمام حالات پیوست کنندہ بنا دے ”لیکن میں نے اسے سب کچھ بتانا چاہا تو مجھے اپنے ماں باپ سے اپنے تعلق کے بارے میں چند خوفناک حقائق بھی بتانا ہوں گے اور اس اتھاہ تاریکی کا ذکر بھی کرنا ہوگا جو میری روح کی گہرائیوں میں اتر گئی ہے۔“ پھر کہتا ہے۔ ”میرے اندرون سے آواز آئی کہ اس لڑکی سے دست کش ہو جاؤ یہی تمہاری سزا ہے۔“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ”شہید کی الجھن“ میں مبتلا تھا یعنی اسے اس بات کا یقین تھا کہ اسے کسی نہ کسی قربانی کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ دوسری دلیل وہ یہ دیتا ہے کہ ایک دن اس کا لڑکی سے کسی بات پر جھگڑا ہو گیا تو لڑکی نے کہا میں نے تمہیں قبول کر لیا ہے کیوں کہ مجھے تم پر رحم آتا ہے۔“ کبرک گرد لکھتا ہے :

”ایک شریف اور غیور آدمی سب کچھ برداشت کر سکتا ہے لیکن ایک ات ناقابل برداشت ہے اور وہ ہے — رحم“

چنانچہ ۱۸۴۱ء میں اس نے ریجینا سے قطع تعلق کر لیا اس کی دی ہوئی انگشتری لوٹا دی اور اسے لکھا۔

”اس شخص کو بھول جاؤ جو ایک لڑکی کو بھی خوش نہ کر سکا۔“

قطع تعلق سے پہلے ریجینا نے کبرک گرد سے کہا تھا ”م مجھے چھوڑ جاؤ گے تو میں شرم سے مر جاؤں گی“ کبرک گرد لکھتا ہے۔

”یہ کہہ کر ریجینا نے میرے ضمیر پر قتل کا بوجھ رکھ دیا تھا۔“

بعد میں وہ اپنے ”ایثار“ کو حضرت اسحق کی قربانی کے مماثل خیال کرنے لگا۔ ایک کتاب ”خوف اور لرزش“ میں کہتا ہے کہ جناب ابراہیم کا اپنے بیٹے کی قربانی دینے پر آمادہ ہو جانا انسانی پہلو سے مروجہ قانون و اخلاق کے منافی تھا لیکن حکم

(۱) یہودی اور مسیحی روایات میں جناب ابراہیم نے جناب اسحق کی قربانی کا ارادہ کیا تھا نہ کہ جناب اسمعیل کی قربانی کا۔

خداوندی کی تعمیل کا فرض ان سب پر غالب آ گیا۔ جناب ابراہیم کی عظمت یہ تھی کہ آپ نے حکم خداوندی کے آگے تمام مروجہ قوانین کو خیرباد کہہ دی۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ اس نے اپنے اندرون میں خدا کی آواز سنی تھی جس نے کہا تھا ”اپنی منسوبہ کو چھوڑ دو“

ریچیا سے قطع تعلق کے بعد کیرک گرد برلن چلا گیا اور مشہور مثالیت پسند فلسفی شیلنگ کے لیکچر سناتا رہا لیکن وہ اس سے چنداں متاثر نہ ہوا۔ ہنگل کے مطالعے نے بھی اسے مایوس کیا اور وہ سوچنے لگا کہ کیوں نہ میں اپنا مستقل فلسفہ پیش کروں۔ اس کے فلسفے کا آغاز ہوا کہ ایک دن سہ پہر کو وہ کوہن ہا گن کے فریڈرک باغ کے کھنے میں بیٹھا سگار پی رہا تھا اور سوچ رہا تھا کہ میرے تمام دوستوں نے اپنی اپنی زندگی میں کلیابی حاصل کر لی ہے کوئی کاروبار کر رہا ہے اور کوئی تالیف و تصنیف میں مصروف ہے۔ سگار ختم ہو گیا تو میں نے دوسرا سلکا لیا اور مجھے یہ بات سوجھی کہ دوسرے لوگ کاموں کو سہل اور آسان بنا رہے ہیں ایک ایسے آدمی کی بھی ضرورت ہے جو کموں کو مشکل بنائے جیسا کہ سقراط نے کہا تھا۔ ان مشکلات کی تلاش میں مجھے کہیں دور بھی نہیں جانا پڑے گا۔ میں کیوں نہ اپنی موجودگی کو اس کے تمام پرجوش جذبات، سب انتخابات اور دردناک بے نفسی کے ساتھ اپنا مقدر بنا لوں۔ اس طرح کیرک گرد نے اپنا فلسفہ پایا۔ سقراط اینہنز والوں کے لیے ”بڑا مکھی“ تھا اور انہیں سوچنے پر مجبور کرتا رہتا تھا۔ کیرک گرد عیسائیوں کے لیے ”بڑا مکھی“ کا کام کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ ۱۸۴۳ء میں اس کی پہلی ضخیم کتاب ”یا / یا“ شائع ہوئی۔ اس کے علاوہ اس نے دو سال میں آٹھ کتابیں لکھیں۔ ان اباء میں اس پر لکھے کا بیوت اس سری طرح سوار رہا کہ وہ کھانا بیٹا آرام بفرج سب کچھ بھول گیا۔ ایک بہر اور نصف آدمی کے لیے اس طرح بے تحاشا لکھے جانا بلاشبہ حیرت کا باعث ہے۔ وہ کہتا ہے میں اس تیزی سے سوچنا ہوں اور لکھنا ہوں کہ میرا کمزور جسم میرے طاقت ور ذہن کا ساتھ نہیں دے سکتا۔

”ان دنوں میں اس قدر لاغر تھا کہ کوئی بلند آواز سے میرا نام لے کر ہکارتا تو میں سر کر گر پڑا۔ میری ٹانگیں کانپنے لگیں اور میرے گھٹنوں کے ہنپے کھچ گئے۔“

ان کتابوں میں جو فرضی ناموں سے شائع ہوئی تھیں انہیں ’فلسفہ‘ ’اخلاقیات‘ ’جہالیات اور نفسیات کے مہیا مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہیں۔ کیرک گرد نے مروجہ عیسائیت پر نقد لکھا تو پادری اس کے مخالف ہو گئے اور اس سے مناظرے اور مجادلے کا بازار گرم کر دیا۔ سبب منظر نے اس کی چشمہ نمائی کی کہ تم مذہبی شعائر کا ادب نہیں کرتے۔ پادریوں نے رسائل اور اخبارات میں کیرک گرد کے خلاف محاذ

قائم کر لیا اور اس کے خلاف معاندانہ مضامین چھپنے لگے۔ کیرک گرد نے تنہا سب کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ چو مکھی لڑائی لڑنا رہا۔ اس نے کلیسا اور پادریوں کے اعمال پر سخت گرفت کی اور کہا کہ پادریوں نے مذہب کو وجہ معاش کا ذریعہ بنا لیا ہے۔ وہ انہیں ”مردم خور“ کہنے لگا۔ ایک پرچے ”کارسیر“ کے ایڈیٹر پی۔ ایل۔ ملر نے کیرک گرد کی بھی زندگی پر سخت تنقید کی اور اس کے خیالات و اعمال کے تضاد کی طرف توجہ دلائی۔ ملر کی طنزیہ تحریروں کا اثر یہ ہوا کہ شہر کے عوام کیرک گرد کو سڑی سوداگی سمجھنے لگے۔ ”کارسیر“ میں اس کے مضحکہ خیز کارٹون شائع ہونے لگے جن میں اس کے کوب اور چال ڈھال کا اس بے رحمی سے مذاق اڑایا گیا کہ کیرک گرد کے ایسے گھر سے باہر نکلتا دشوار ہو گیا۔ وہ گوشہ نشینی میں کھس کر بیٹھ گیا لیکن قلم سے ترکی بہ ترکی جواب دیتا رہا۔ اس زمانے میں وہ کہا کرتا تھا۔

”میں ایک ایسا شہید ہوں جسے طعن و طنز سے قتل کیا گیا۔“

ملر نے کیرک گرد کی تالیف ”گناہ گیز کہ بے گناہ؟“ کو خاص طور سے لعن طعن کا نشانہ بنایا۔ اس کتاب میں کیرک گرد نے ریجینا سے اپنی منگنی توڑنے کی منطقیانہ عذر خواہی کی تھی ملر نے کہا اے اس بات کا کوئی حق نہیں تھا کہ وہ ایک بے قصور لڑکی کے جذبات سے کھیلنے کے بعد بغیر کسی معقول وجہ کے اسے دھتا بنا دیتا اور پھر اپنے قبیح فعل کے جواز میں منطق بگھارنے لگتا۔ اسی بحث و جدل کے دوران ایک دن وہ گلی میں جاتا ہوا دھڑام سے گر پڑا۔ اس پر فالج گر گیا تھا۔ کیرک گرد نے ۱۱ نومبر ۱۸۵۵ء کو ہسپتال میں دم توڑ دیا۔ اس وقت اس کی عمر بیالیس برس تھی۔ مرنے سے پہلے اس نے کہا۔

”لوگ ایک زندہ آدمی کی بہ نسبت ایک مردے کی باتیں زیادہ غور سے سنیں گے۔“

بستر مرگ پر اس سے کہا گیا کہ آخری مذہبی رسوہ کے ادا کرنے کے لئے کسی پادری کو بلا لیا جائے تو اس نے انکار کر دیا اور کہا۔

”ان سرکاری نوکروں کو عیسائیت سے واسطہ؟“

لوگوں کا خیال تھا کہ کیرک گرد کے گھر میں اس کے باپ کا چھوڑا ہوا اثاثہ محفوظ ہوگا لیکن وہاں بھوٹی کوڑی جی نہیں ملی۔ اس کے مجہیز و سکھین کا خرچ بھی بہ مشکل ہوا۔

کیرک گرد کی تصانیف فلسفیانہ، مذہبی، جہلیاتی کل تیناٹس ہیں۔ اس کی پہلی اہم تالیف با/یا ہے جس میں اس نے زندگی کے تین مراحل گنائے ہیں جہلیاتی۔ اخلاقیاتی اور مذہبیاتی۔ وہ ہاسکل کا بڑا سہوٹی تھا۔ یہ مراحل ہاسکل کے بیان کردہ مراحل ابیوری۔ رواق اور مسیحی سے ماخوذ ہیں۔ ان کی شرح وہ تین کرداروں کے حوالے سے کرتا ہے۔ اس کے خیال میں جہلیاتی نقطہ نظر کی ترجمانی وہ عیش پرست نوجوان کرتے ہیں جنہیں ڈان ہوان کہا جاتا ہے۔ یہ لوگ ہر وقت حفظ و مسرت کی

تلاش میں بھاگتے پھرتے ہیں اور زندگی کے ہر لمحے سے لذت باب ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں کیرک گرد نے عورتوں کو گمراہ کرنے والے کا ایک کردار پیش کیا ہے جس کا نام جوہنس ہے۔ جوہنس ایک نوجوان لڑکی کو بازار میں سے گزرتے ہوئے دیکھتا ہے اور اس پر فریفتہ ہو جاتا ہے۔ بڑی تگ و دو کے بعد وہ اُس سے متعارف ہوتا ہے۔ اس لڑکی کا نام کارڈیلیا ہے جو ایک نوجوان ایلورڈ نامی کی منسوبہ ہے۔ جوہنس کارڈیلیا کے سامنے ایلورڈ کا اس بری طرح مذاق آڑاتا ہے کہ وہ اپنی منسوبہ کی نظروں سے گر جاتا ہے۔ کارڈیلیا جوہنس کی طرف مائل ہو جاتی ہے اور دونوں کی منگنی ہو جاتی ہے۔ جوہنس روایتی ڈان یوان کی طرح فوری طور پر اس سے مستفیض نہیں ہوتا بلکہ یہ نسبت توڑ دیتا ہے اور لڑکی سے کہتا ہے میری طرف سے تم آزاد ہو۔ اس کے بعد وہ عجیب و غریب حیلوں سے اُسے گمراہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان کی تفصیل ”عورتوں کو گمراہ کرنے والے کا روز نامہ“ میں مٹی ہے۔ اس میں جو خطوط جوہنس نے کارڈیلیا کو لکھے تھے وہ نہایت نفس پرور ہیں۔ کارڈیلیا اس کے چکائے میں آ جاتی ہے۔ کارڈیلیا کے ساتھ شب وصال گزارنے کے بعد جوہنس اپنے روز نامے میں لکھتا ہے۔

”قصہ ختم ہوا۔ اب میں اُس کی شکل دیکھنا بھی گوارا نہیں کرتا۔ جب عورت اپنے آپ کو سپرد کر دیتی ہے تو وہ کمزور ہو جاتی ہے اور اپنا سب کچھ کھو بیٹھتی ہے۔ معصومیت مرد میں ایک منفی عمل ہے لیکن عورت کا تو جوہر ہی یہی ہے۔ اس کے لٹ جانے کے بعد عورت بے بس ہو جاتی ہے اور پھر مقاومت نہیں کر سکتی جب تک مقاومت باقی رہے محبت دافریب ہوتی ہے جب یہ ختم ہو جائے تو باقی کیا رہ گیا؟ کمزوری اور عادت! میں نہیں چاہتا کہ اب میرے سامنے اس کا نام بھی لیا جائے۔ اُس کی خوشبو ضائع ہو چکی۔۔۔ اب میرے دل میں اُس کے لیے کوئی جگہ نہیں رہی۔“

اخلاق نقطہ نظر کا ترجمان جج ولہلم ہے جو ڈان یوان کو راہ راست پر لانے کے لیے اُسے خطوط لکھتا رہتا ہے۔ ولہلم کی تعلیم کا اساسی اصول یہ ہے کہ زندگی میں معنویت اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب فرد اپنے افعال کی ذمہ داری پورے طور پر قبول کر لیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اخلاقیاتی شخصیت نہیں بن سکتا جب تک کہ وہ جالباتی اور اخلاقیاتی عمل میں توازن نہ پیدا کر لے۔ اس مقام پر اُس نے فنونِ نظمیہ کی اہمیت واضح کی ہے۔ مذہبی مرحلے کا نمائندہ جوہنس کلانی مکس ہے جو خدا سے براہ راست قلبی و روحانی رابطہ پیدا کرنے کے لیے پہلے دو مراحل یعنی جالباتی اور اخلاقیاتی سے دست کش ہو جاتا ہے۔ ایک اور کتاب ”زندگی کے مراحل“ میں بھی اُس نے اس موضوع پر اظہارِ رائے کیا ہے۔ اس میں کیرک گرد نے رجبیا اولسن سے اپنی نسبت کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ اس کتاب میں وہ تحریر لفظ بلفظ موجود ہے جو قطع تعلق کے وقت کیرک گرد نے اپنی منسوبہ کو بھیجی تھی۔ اس میں غرر خواہی کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ میں اس قدر غمزہ تھا کہ رجبیا

سے شادی کر کے آئے بھی خوشی سے محروم نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اپنی غم زدگی کا سبب اس نے ”پہلو میں چبھے ہوئے کانٹے“ کو قرار دیا ہے۔ کیرک گرد کے سواغ نگار آج تک اس ”پہلو میں چبھے ہوئے کانٹے“ کی نشان دہی نہیں کر سکے۔ بعض کا قیاس ہے کہ اس سے کوئی بھانک جنسیاتی بے راہ روی سرزد ہوئی تھی۔ دوسرے کہتے ہیں کسیوں کے پاس جانے سے آئے آتشک کا مرض لگ گیا تھا^۱

کیرک گرد کی ایک اور اہم کتاب ”دہشت کا تصور“ ہے جس میں اس نے دہشت^۲ کا نفسیاتی اور مذہبیاتی تجزیہ کیا ہے۔ وہ دہشت اور خوف میں فرق کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ خوف تو کسی نہ کسی شے یا فرد کا ہوتا ہے لیکن دہشت کسی خاص شے یا شخص سے وابستہ نہیں ہوتی۔ بلکہ آزادی عمل کی پیداوار ہے یعنی جو انسان آزادانہ عمل کرنے کا تہیہ کر لینا ہے وہ دہشت کا شکار ہو جاتا ہے۔ دہشت شروع ہی سے قدر و اختیار کے ساتھ وابستہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر گناہ کے ارتکاب سے قبل دہشت لازماً موجود ہوتی ہے۔ موروٹی گناہ اور دہشت کے تعلق پر بحث کرتے ہوئے اس نے جناب آدم کی مثال دی ہے اور کہا ہے کہ جب آدم سے کہا گیا کہ یہ بھل مت کھائیو تو اس امتناع سے آدم کے جی میں اس کو توڑنے اور کھانے کی دہشت پیدا ہو گئی اور دہشت زدگی کے عالم میں انہوں نے بھل کھا لیا۔ یہ موروٹی گناہ اور دہشت نوع انسان کے مقدر میں شامل ہیں اور انسان اسی دہشت کے تحت بار بار گناہ کرتا ہے اور گناہ کے ارتکاب کے ساتھ آزادی عمل سے محکوم ہوتا ہے۔ چنانچہ دہشت میں آزادی کا اسکان ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ کیرک گرد دہشت کو دو گونہ قرار دیتا ہے۔ ۱۔ شخصی دہشت۔ ۲۔ موروٹی گناہ کی دہشت۔ موخر الذکر میں اس نے جنسیاتی عنصر پر زور دیا ہے کہ اس کے خیال میں آدم کی لغزش کے ساتھ ہی جنسیت کا آغاز بھی ہوا تھا۔ اس طرح گناہ اور جنسیت لازم ملزوم بن گئے ہیں۔ جنسیت بذات خود گناہ آلود نہیں تھی لیکن آدم کی لغزش کے ساتھ گناہ آلود ہو گئی۔ حکم خداوندی کے عدول کے خیال سے آدم کے دل میں جو دہشت پیدا ہوئی تھی وہی بیوٹ آدم کا پس منظر بن گئی۔ یہی وجہ ہے کہ ابن آدم میں بھی جنسیت کے ساتھ دہشت وابستہ ہوتی ہے۔ انسان دہشت کے سامنے بے بس ہو جاتا ہے اور اس کی قوت ارادی سلب ہو جاتی ہے۔ ایسی بے بسی کی حالت میں وہ بے اختیار گناہ کا ارتکاب کرتا ہے جیسے پروانہ شمع کے شعلے میں گھس جاتا ہے۔ کیرک گرد کے خیال میں مرد کی بہ نسبت عورت میں دہشت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ اس کا جنسی جذبہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اسی کتاب میں کہتا ہے۔

Kierbegaard by Theodor Haeker. -۱

The Concept of Dread. -۲

۳۔ جرمن زبان میں Angst ڈینش میں Angest انگریزی میں Anguish۔ اس کا

ترجمہ اذیت اور تشویش سے بھی کیا گیا ہے۔

”فرض کرو ایک معصوم دوشیزہ ہے جسے کوئی مرد ہوس کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس سے وہ دہشت زدہ ہو جاتی ہے۔ وہ غصہ بھی محسوس کر سکتی ہے لیکن پہلا احساس دہشت ہی کا ہوگا۔ فرض کرو ایک عورت کسی نوجوان کو ہوس کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ یہ نوجوان دہشت محسوس نہیں کرے گا۔ اس کے جذبات زیادہ سے زیادہ نفرت اور شرم کے ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ مرد زیادہ روحانی ہوتا ہے۔“

یہ وہی مرد کا تاریخی تعصب ہے۔ مرد شروع ہی سے اپنی ہوسناکی پر پردہ ڈالنے کے لیے عورت کو اپنے سے زیادہ ہوسناک ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ کیرک گرد کی بعض کتابوں کے عنوان اس کی شخصی نفسیات کی غمازی کرتے ہیں مثلاً ”خوف اور لرزش“۔ ”مرض الموت“ وغیرہ۔ ان میں کچھ اس قسم کے فقرے دکھائی دیتے ہیں۔

”میں کبھی بھی بچہ نہیں تھا۔ میں کبھی بھی جوان نہیں ہوا۔ میں کبھی بھی زندہ نہیں رہا۔ میں کبھی کسی انسان سے محبت نہیں کر سکا۔“

”زندگی کس قدر کھوکھلی اور لغو ہے۔ کوئی کسی کو دفن کرتا ہے۔ کوئی میت کے ساتھ جاتا ہے۔ کوئی قبر میں تین یلچے مٹی کے بھیجتا ہے۔ آخر ستر برس کی عمر کب تک ساتھ دے گی۔ کیوں نہ اس زندگی کا فوری طور پر خاتمہ کر دیا جائے۔ کیوں نہ آدمی قبرستان ہی میں ڈبرا ڈال دے۔ کیوں نہ قبر میں گھس جائے۔“

”میری روح کیسی بوجھل ہے۔ کوئی خیال اسے سہارا نہیں دے سکتا۔ بروں کی ہڈی ہڈی اُسے فضا سے اوپر نہیں اڑا سکتی۔ اگر میری روح حرکت بھی کرے تو یہی یہ اس ہرندے کی مانند ہڈی ہڈی ریتی ہے جو طوفان سے خوفزدہ ہو۔ میرے اندرون میں مردہ دلی اور اندیشوں کا غلبہ ہے۔ لگتا ہے جیسے بھونچال آنے والا ہے۔“

اس نوع کی تحریروں سے بعض ناقدین نے تشخیص کی ہے کہ کیرک گرد ”بزمردگی کے جنون“ کا مریض تھا۔

۱۸۸۶ء میں اس نے ایک ضخیم کتاب لکینی جس کے ناوی عنوان میں اس نے ”موجوداتی عطا“ کا ذکر کیا ہے۔ یہ فلسفے کی کتاب ہے جس سے بعد میں موجودیت کی تحریک نے فیضان حاصل کیا تھا۔ اس کتاب میں کیرک گرد نے لفظ ”موجودگی“ کو نیا و سفاک مفہوم عطا کیا اور بار بار ”موجوداتی“ کی ترکیب استعمال کی۔ کیرک گرد نے موجودیت کی کوئی جامع و مانع تعریف نہیں کی۔ بعد کے موجودیت پسند بھی اس کی کسی ایک تعریف پر متفق نہیں ہو سکے۔ جسے موجودیت پسند فلاسفہ ہیں اسے ہی مفہوم اس ترکیب کو پہنائے گئے ہیں۔ مارر نے جھٹلا کر

کہہ دیا ہے کہ ”موجودیت“ کی ترکیب ہی لغو ہے۔ پھر حال کیرک گرد موجودگی کے معروف معنی سے قطع نظر کر کے ”خالص انسانی موجودگی“ سے بحث کرتا ہے۔ وہ سب سے پہلے یہ سوال پوچھتا ہے کہ بحیثیت انسان ہونے کے موجود ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اور جواب میں کہتا ہے کہ موجودگی سے اس کی مراد مجرد و محض موجودگی نہیں ہے بلکہ ”انسانی موجودگی“ ہے۔

یہ کہنے سے اس کا مطلب بنی نوع انسان کی موجودگی بھی نہیں ہے بلکہ فرد کی موجودگی ہے۔ موضوع کی موجودگی ہے۔ فرد کی یہ موجودگی ابدیت میں نہیں ہے بلکہ زمان میں ہے۔ آدمی پیدا ہوتا ہے۔ چند سال جیتا رہتا ہے اور پھر مر جاتا ہے۔ وہ اپنی مرضی سے اس دنیا میں نہیں آتا۔ آئے چند روزہ فرصت مستعار ملتی ہے۔ اس کے باوجود وہ اپنی ”موجودگی“ کے لیے کیا کچھ نہیں کرتا۔ ایک موجودیت پسند کے لیے ضروری ہے کہ وہ محض عقلیاتی نقطہ نظر سے اس مسئلے کا مطالعہ نہ کرے بلکہ یہ دیکھے کہ انسان کس جوش جذبہ سے اس ہیئت موجودگی میں زندہ رہتا ہے جس کا انتخاب خود اس نے اپنے لیے کیا ہے۔ ہر جوش جذباتی نقطہ نظر ہی موجودیت پسند فلسفی کو عقلیت پسند سے ممتاز کرے گا۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ عقلیت پسند محض ایک معروضی مفکر ہے جو تمام احساسات و جذبات سے قطع نظر کر لیتا ہے جب کہ موجودیت پسند موجودگی کے جذباتی پہلوؤں میں اپنے آپ کو کھو دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ موجودیت پسند کو موضوعی مفکر کہا جاتا ہے جب کہ سائنس دان اور عقلیت پسند معروضی مفکر کہلاتے ہیں۔ کیرک گرد نے سائنس دانوں اور عقلیت پسندوں کی بڑی تضحیک کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ لوگ انسانی موجودگی میں عملی حصہ لے بغیر صرف دور ہی سے اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اس ضمن میں اس نے ہیگل اور اس کے پیروؤں پر سخت نقد لکھا ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفے کا آغاز اس فقرے سے ہوا تھا۔

”میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں۔“

کیرک گرد کہتا ہے۔

”میں ہوں کیوں کہ میں موجود ہوں۔“

اس بات کی تشریح کے لیے اس نے ایک غائب دماغ آدمی کی کہانی لکھی ہے۔ اس آدمی کو اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ وہ اس دنیا میں موجود ہے۔ ایک دن صبح سویرے وہ جاگے تو اس پر اپنی موجودگی کا انکشاف ہوا اور اسی روز وہ مر گیا۔ کیرک گرد نے ہیگل کے افکار پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ اس کا نظریہ بے مصرف اور بے ثمر ہے۔ کیوں کہ ہیگل نے کہیں بھی انسانی سطح پر ان افکار کی ذمہ داری قبول نہیں کی۔ اس کی مثال وہ ایک ایسے عیسائی سے دیا ہے جو عیسائیت کے متعلق بحثیں کرتا ہے۔ وعدہ کرتا ہے لیکن خود عیسائیوں کی طرح اپنی زندگی نہیں گزارتا۔ ہیگل پر اس کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس کے ”آفاقی ذہن“ میں فرد اس طرح غائب ہو جاتا ہے جیسے ایک بچاتی ہوئی لہر سمندر کی گہرائیوں میں غائب

ہو جاتی ہے۔ مذہبیات مفہوم میں السانی موجودگی سے کبرک گرد کی مراد ہے "فرد کی موجودگی"۔ بحیثیت ایک ذمے دار، گناہ گار اور مصیبت زدہ انسان ہونے کے جو بسیط افکار میں الجھنے کے بجائے اپنی نجات کی فکر کرتا ہے اور یکہ و تنہا اپنے خدا کے حضور میں سر جھکائے کھڑا ہے۔ اس کی رحمت اور بخشش کا طالب ہے۔

کبرک گرد کی ایک اور اہم کتاب ہے "غیر سائنسی پس نوشت کا تکملہ" جس میں اس نے "مسیحی موجودیت" کو شرح و بسط سے پیش کیا ہے۔ اس کتاب کے مطالب کی تلخیص درج ذیل ہے:-

- ۱۔ تمام اساسی علم کا تعلق موجود سے ہے۔
- ۲۔ جس علم کا تعلق موجود سے نہیں ہے وہ علم اساسی نہیں ہے۔
- ۳۔ معروضی علم میں موضوع یا موجود سے قطع نظر کر لی جاتی ہے۔
- ۴۔ ایک موجود متنفذ صرف اپنی موجودگی ہی کا علم حاصل کر سکتا ہے۔
- اس کے لیے ضروری ہوگا کہ موضوع اپنی موضوعیت ہی میں کھو جائے۔
- ۵۔ صرف مذہبی اور اخلاق علم ہی حقیقی علم ہے کیوں کہ اس کا تعلق براہ راست موضوع سے ہوتا ہے۔
- ۶۔ موضوعیت ہی صداقت ہے۔

کبرک گرد کہتا ہے کہ موضوعی صداقت کا معیار جذباتی اور ارادی ہے عقلیات نہیں ہے جب کہ معروضی صداقت کا معیار محض عقلیات ہے۔ مثلاً ایک شخص "جو موجود" ہے اور اپنے کسی خیال کو صحیح سمجھتا ہے اور اس کی صحت پر ہرجوش عقیدہ بھی رکھتا ہے تو اس کا وہ خیال صحیح ہوگا۔ یہی بات کبرک گرد کے فلسفے کو مغربی فلسفے کے رجحان غالب سے جدا کرتی ہے کہ اس نے استدلال کی نہج کو معروض سے بدل کر موضوع کی جانب موڑ دیا ہے۔ یعنی بسیط و مجرد افکار کے بجائے اس موضوع کو مرکز فکر بنایا جس کے ذہن میں وہ افکار پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے یہاں موضوع ٹھوس شخصیت ہے۔ وہ ہیگل کی طرح خدا کو معروض محض نہیں مانتا بلکہ موضوع محض شخصیت سمجھتا ہے۔ اس طرح اس نے مغربی مثالیت کی ترتیب کو بدل دیا ہے۔ مغرب کا فلسفہ اور سائنس اشیاء کے مشاہدے اور مطالعے سے اپنی جستجو کا آغاز کرتے ہیں جب کہ کبرک گرد کا نقطہ آغاز شخصیت ہے فرد ہے۔ عقلیت پسندی اور سائنس کی جستجو کا آغاز اشیاء سے ہو کر اشیاء ہی پر منتہی ہوتا ہے جب کہ کبرک گرد شخصیت یا فرد سے شروع ہو کر دوبارہ شخصیت اور فرد کی طرف لوٹ آتا ہے۔ یہ جدول کچھ یوں بنے گی۔

عقلیت پسندی اور سائنس :
اشیاء ← شخصیت ← اشیاء

کیرک گرد کی مسیحی موجودیت :

شخصیت — اشیاء — شخصیت

کیرک گرد کے خدا کو موضوع محض قرار دینے پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس سے خدا کے وجود ہی کی نفی ہو جاتی ہے۔ یہ استدلال کچھ یوں ہوگا۔ موضوعیت صداقت ہے۔

خدا لا انتہا موضوعیت ہے

لہذا خدا صداقت ہے۔

کیرک گرد کا خدا اپنے وجود کے لیے انسانی موضوع یا موجودگی کا محتاج ہے جس کے ماوراء اس کا وجود تصور میں نہیں آ سکتا۔ مذہب کا خدا بد بک وقت موضوع بھی ہے اور معروض بھی۔ اگر خدا کو معروض محض سمجھا جائے جیسا کہ ہیگل کے یہاں ہے یا موضوع محض مانا جائے جیسا کہ کیرک گرد کہتا ہے تو وہ مذہب کا خدا نہیں رہے گا مثالیست اسندی یا موجودیت اسندی کا خدا بن کر رہ جائے گا۔ ہیگل پر تنقید کرنے ہوئے کیرک گرد نے اس کے معروضی روح کے تصور کو رد کر دیا اور کہا۔

”موضوع ہی حقیقت ہے اور حقیقت ہمیشہ موضوع ہی میں ہوتی ہے۔“

کیرک گرد کہتا ہے کہ انسان اور خدا کے درمیان کسی قسم کا رابطہ قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ خدا کو موضوع نہ مانا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ زندہ اور حرکی قسم کا تعلق صرف ایک موضوع اور دوسرے موضوع ہی میں قائم ہو سکتا ہے۔ موضوع اور معروض کے درمیان پیدا نہیں ہو سکتا۔ ہیگل کے نظام فکر میں ورد حقیر و صغیر ہے کیوں کہ کائنات عین مطلق کے تدریجی انکشاف کا نام ہے جس میں فرد بے مایہ اور مجبور ہے۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ فرد کوئی ترقیاتی قوت نہیں ہے بلکہ قاعل مختار ہے اور قوت انتخاب و فیصلہ رکھتا ہے۔ کیرک گرد انسان کے قدر و اختیار اور محضی انتخاب کو بڑا اہم سمجھتا ہے۔

کہتا ہے۔

”میرا انتخاب اور فیصلہ شخصی ہے۔ کوئی ذات مطلق میرے لیے کسی قسم کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ میں خود اپنی مرضی اور اپنے اختیار سے اپنے فیصلے کرتا ہوں۔“

کیرک گرد اس فردیت کو بھی قبول کر لینا ہے جو موضوعیت کا لازمی نتیجہ ہے۔ فردیت پر زور دینے ہوئے کہتا ہے۔

”اگر میں نے اپنی قبر کے لیے کوئی کتبہ تجویز کیا وہ ہوگا۔ وہ فرد۔“

کیرک گرد انسانی ذہن کی ترقی کے لیے قدر و اختیار کو ضروری سمجھتا ہے۔ ایک مذہب آدمی ہونے کی حیثیت سے اس کا خیال تھا کہ انسان صرف خدا کے

حضور ہی میں موجود رہ سکتا ہے لیکن اس حضوری کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو گناہ گار تصور کرے کیوں کہ اس کے خیال میں گناہ گار ہونے کا احساس ہی انسان کے دل میں جذبہ منہیت کو پیدا کرتا ہے۔

کیرک گرد کے افکار جن کی تشریح و ترجمانی بعد کے وجودیت پسندوں نے کی درج ذیل ہیں۔

۱۔ معروضی استدلال جس سے سائنس کام لیتی ہے غلط ہے کیوں کہ صرف موضوعی انداز فکر سے انسانی مسائل اور عقیدوں کو حل کیا جا سکتا ہے۔ ہر انسان کسی نہ کسی پہلو سے یکتا اور بے مثال ہے اس لیے اس کا نقطہ نظر بھی منفرد اور یکتا ہونا چاہیے۔ اس کے خیال میں اخلاق فیصلہ اس وقت صحیح ہوتا ہے جب وہ اتفاق نہ ہو بلکہ انفرادی ہو۔

۲۔ اس نے ذہنی کرب اور تشویش کے تصورات پیش کیے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان فاعل مختار ہے جس کے باعث وہ خواہش بد اور گناہ کو اپنے اندرون میں پیدا ہوتے ہوئے محسوس کرتا ہے۔ اسی قدر و اختیار کے باعث انسان جذباتی خلفشار اور کشمکش میں مبتلا ہو گیا ہے۔ اس کشمکش سے صرف مسیح منجی ہی انسان کو نجات دلا سکتا ہے۔

۳۔ انسان پر قدر و اختیار کے باعث ہی ذمے داری کا بار پڑا ہے۔

۴۔ موضوع ہر وقت کسی نہ کسی کوشش میں لگا رہتا ہے۔ علم بغیر عالم کے کوئی وجود نہیں رکھتا۔ کسی سے کا ادراک اسی وقت ہو سکتا ہے جب کوئی صاحب ادراک بھی موجود ہو۔ دنیا میں اگر کوئی نئے حقیقی ہے تو وہ اپنے "موجود" ہونے کا احساس ہے۔

۵۔ زندگی کی بے ثباتی کا احساس انسان کے دل میں کانٹا بن کر جھپٹتا رہتا ہے۔ جب وہ بقائے دوام کا آرزو مند ہوتا ہے تو صورت حالات المناک ہو جاتی ہے اور انسان اپنے آپ کو موضوع سمجھنے کے بجائے محض ایک شے سمجھنے لگتا ہے۔

۶۔ انسانی زندگی حقیقتاً بے معنی اور مہمل ہے اور ہر شخص خود حسب منظور اس میں معنی پیدا کرتا ہے۔

۷۔ معروضی انداز فکر انسانی شخصیت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ شخصیت محض عقل و خرد پر مشتمل نہیں ہے بلکہ اس میں احساسات و جذبات، قدر و اختیار اور قوت فیصلہ کے عناصر بھی موجود ہیں۔ سائنس سابقہ معلومات کی بنا پر ادراک حق کی کوشش کرتی ہے حالانکہ حق کا معیار ہمیشہ موضوع ہی معین کرتا ہے حق وہی ہے جو موضوع کے لیے حق ہے۔

۸۔ گنہگار ابدی مسرت سے دور رہتا ہے لیکن جب خدا اس کی زندگی میں آ جانا ہے تو احساس گناہ کی تلخی دور ہو جاتی ہے۔ جو شخص گناہ سے نا آسا ہو

وہ خدا سے دور رہتا ہے کیوں کہ وہ خود اپنے آپ سے دور ہوتا ہے۔ گناہ کا احساس انسانی شعور کی گہرائیوں کو کھنگالتا ہے اور اسے اپنے آپ کے قریب لے آتا ہے۔ اپنی کتاب ”مرض اور موت“ میں وہ کہتا ہے کہ انسان کے دکھ اور درد کا سرچشمہ خود اس کے باطن میں ہے۔ اس دکھ درد کے لیے خارجی ماحول کو ذمے دار نہیں گردانا جا سکتا۔ اذیت ہمیشہ داخلی ہوتی ہے اور اس میں تشویش، احساس گناہ اور مایوسی کو دخل ہے۔

کیرک گرد مذہب اور فلسفے دونوں میں یونانی روایات کا مخالف تھا اور عقل استدلالی سے قطع نظر کرنے کی دعوت دیتا تھا۔ اس لحاظ سے وہ لوتھر کے زیادہ قریب ہے اور اس کے اس نوع کے اقوال پر صاف کرتا ہے۔

”جو شخص عیسائی بننا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ وہ عقل کی آنکھ نکال دے۔“

”تمہارے لیے ضروری ہے کہ تم عقل سے کنارہ کش ہو جاؤ بلکہ اسے جان سے مار دو۔ جب تک تم یہ نہیں کرو گے تم آسمانی بادشاہت میں داخل نہیں ہو سکو گے۔“

”عقل ایک کسبی ہے۔“

کیرک گرد کہتا ہے۔

”صرف ہرجوش جذبات کا اخذ کیا ہوا نتیجہ ہی قابل وثوق ہو سکتا ہے۔“

”ہمارے زمانے میں جس شے کی کمی ہے وہ تفکر نہیں ہرجوش جذبہ ہے۔“

کیرک گرد کی یہ خرد دشمنی بھی موجودیت کی ایک اہم روایت بن چکی ہے۔ دوسرے خرد دشمنوں کی طرح وہ بھی اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ محض اس بنا پر عقل استدلالی سے کنارہ کشی نہیں کی جا سکتی کہ وہ زندگی کے تمام عقدوں کو حل کرنے سے قاصر ہے۔ ہرجوش جذبات بھی تو زندگی کے تمام عقدے حل کرنے سے معذور ہیں بلکہ انسانی زندگی کے اکثر عقدے ہرجوش جذبات ہی کے پیدا کردہ ہیں۔ کیرک گرد کی خرد دشمنی نے اس کے اسلوب بیان کو بھی متاثر کیا ہے۔ وہ بڑی الجھی ہوئی ٹر لکھتا ہے اور اس کی تالیفات میں ربط و تسلسل کا فقدان ہے۔

کیرک گرد کے انکار پر محاکمہ کرتے وقت اس حقیقت کا پیش نظر رہنا ضروری ہے کہ بنیادی طور پر وہ ایک مذہبی مفکر اور مصلح ہے۔ ہائی ڈگر نے کہا ہے کہ وہ ایک سکیم ہے فلسفی نہیں ہے۔ اپنی ایک کتاب ”بہشت ایک مصنف کے میری کتاب کا نقطہ نظر“ میں جو ۱۸۴۸ء میں چھپی تھی اس نے دعویٰ کیا کہ میں ”ماسوز من اللہ“ ہوں اور ایک الہامی آواز میری رہنمائی کرتی ہے۔ اس بات کا ذکر خالی ڈیجیسی نہ ہوگا کہ اس کے محبوب فلسفی سقراط کو بھی ”اندر کی آواز“ برے کمروں سے منع کیا کرتی تھی۔ کیرک گرد کے خیال میں اسے مروجہ عیسائیت کی اصلاح کا کام سونپا گیا تھا۔ وہ معاصر عیسائیت سے اس لیے راز تھا کہ عیسائی مذہبوں کے تسلط ہے اور وہ مذہب کے اجارہ دار بن گئے ہیں۔ لیکن

تقدس فروشی اور دکان آرائی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے کبرک گرد نے کہا کہ خدا اور بندے کے مابین بلاواسطہ قلبی و روحانی ربط و تعلق سچی عیسائیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس مقصد کے لیے خدا کو ایک شخصیت ماننا پڑے گا جو بذات خود جذبات و احساسات سے متصف ہے۔ اپنے بندوں کے روحانی کرب سے متاثر ہوتی ہے اور گناہ گاروں کی پشیمانی کو نظر استعسان سے دیکھتی ہے۔ کبرک گرد کے خیال میں ”موجوداتی کرب ناک“ اس دہشت سے پیدا ہوتی ہے جو موروٹی گناہ کے ساتھ شروع سے وابستہ ہے۔

کبرک گرد نے کہا کہ موضوعیت ہی صداقت ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے یہ دعویٰ محل نظر ہے۔ موضوعیت اور فردیت باہم دگر وابستہ ہیں۔ جب موضوعیت ہی کو صداقت مانا جائے گا تو ہر فرد کا صداقت کا تصور اس کے ساتھ خاص ہوگا۔ اس صورت میں ہر فرد پر اس خیال کو مبنی ہر صداقت سمجھے گا جو اس کی ذاتی رائے کی تصدیق کرنے کا۔ چنانچہ صداقت کے اتنے ہی تصورات ہوں گے جتنے کہ افراد۔ گویا صداقت کا تصور ہی باطل ہو جائے گا۔ یہی حال اخلاق قدروں کا بھی ہوگا۔ جب ہر فرد یا ہر موضوع حسن و قبح یا خیر و شر کا معیار اپنی شخصی پسند۔ ارادے یا جذبے کو بنا لے گا جیسا کہ کبرک گرد کی دعوت ہے تو خیر و شر کا کوئی معیار ہی باقی نہیں رہے گا۔ جو شخص جس بات کو خیر سمجھے گا وہی اس کے لیے خیر ہوگی۔ دنیا نے فلسفہ میں انتہا پسندانہ موضوعیت و فردیت کی یہ روایت کبرک گرد سے شروع نہیں ہوئی۔ اس کا آغاز قدیم یونان کے سوفسطائیوں ہروتاغورس وغیرہ سے ہوا تھا۔ سوفسطائی بھی معروضی صداقت کے منکر تھے۔ ان کا اصول تھا۔

”خیر وہ ہے جسے میں خیر جانتا ہوں۔ سع وہ ہے جسے میں سع مانتا ہوں۔“ افلاطون نے۔ سوفسطائیوں کی ژولیدگئی فکر اور ذہنی ہراکندگی کا پردہ چاک کیا تھا۔ کبرک گرد نے منسطہ کی اس روایت کا احیاء کیا تھا جب اس نے کہا کہ موضوعیت ہی صداقت ہے۔

معاشرتی پہلو سے کبرک گرد کی موضوعیت اور فردیت ترقی پرور اجتماعی تناضوں کے منافی ہے۔ جس معاشرے میں ہر فرد موضوعیت اور فردیت کے تحت اپنے ہی شخصی مفاد کے حصول میں ہمہ وقت کوشاں رہے گا اس کے دل میں انسانی ہمدردی اور دلسوزی کے سونے خشک ہو جائیں گے۔ جب نظریاتی سطح پر اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے کہ موضوعیت ہی صداقت ہے تو عملی دنیا میں ہر فرد ذاتی مفاد کی پرورش میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھے گا خواہ اس کے حصول کے لیے آئے دوسروں کے حقوق و مفادات کو ہاسال ہی کرنا پڑے۔ کبرک گرد نے موضوعیت اور فردیت کا یہ نتیجہ قبول کر لیا۔ ۱۸۳۶ء میں اس نے ایک ناول پر تبصرہ لکھا جو بعد میں ”دور حاضر“ کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس تبصرے میں اس نے اشتراکیت کی جو آن دنوں شائع ہو رہی تھی سخت مخالفت کی اور لکھا

”اجتماعی ملکیت کا دھو فرد کی انفرادیت کو ختم کر رہا ہے۔“

اشتراکیت کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے۔

”اس کی اشاعت کے روکنے کے لیے ضروری ہے کہ فرد اپنی تنہائی میں وہ

شجاعت پیدا کرے جو اس آدمی کے حصے میں آتی ہے جو صرف خدا کے

سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔“

اسی مقالے میں اس نے ”عوام کے خلاف تشدد کے خلاف۔ سطحیت۔ کمینگی۔ بیہودگی

اور حیوانیت کے خلاف“ کشمکش کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہا ہے کہ ”ہموار

کر دینے والے اس عدل کو صرف اہل مذہب ہی روک سکتے ہیں۔“

کیرک گرد کے ان خیالات کے پیش نظر اس بات سے چنداں حیرت نہیں ہونی

کہ یورپ اور امریکہ میں اس کی موجودیت کا نہایت گرم جوشی سے خیر مقدم کیا

گیا ہے اور اس کی اشاعت بڑے جوش و خروش کے ساتھ کی جا رہی ہے۔ اصلاح یافتہ

کلیسا کے ہادری۔ کلیسائے روم کے زعماء اور یہودی اخبار سب مل کر ”ہموار کر

دینے والے عدل“ کو روکنے میں کوشاں ہیں۔

کیرک گرد دو دہستانوں کا بانی ہے :

۱۔ موجودیت پسندی - ۲۔ جذباتی الٹیہات -

مذہبی موجودیت پسندوں میں جبریل، مارسل اور کارل جا سپرز اسی کے خوشہ چیں

ہیں۔ مارٹر نے اپنی موجودیت کی تعبیر کیرک گرد کی طرح فرد ہی کے حوالے سے کی

ہے۔ دنیائے ادب میں کیرک گرد نے ایسن۔ آر تھر سڑنگ برگ۔ مارٹر۔ کیسو

وغیرہ کے فن و ادب پر گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ ایملی بروئر کی جذباتی الٹیہات کا

پیرایہ استدلال وہی ہے جو کیرک گرد کا ماہہ الامتياز تھا۔ یہودیوں میں مارٹن یوبر

اور اس کے تلامذہ اپنے مذہب کی تجدید کیرک گرد کے موجوداتی انکار کی روشنی میں

کر رہے ہیں۔ مارٹن یوبر کی کتاب ”میں اور تم“ کو مذہبی حلقوں میں قدر کی نگاہ

سے دیکھا جاتا ہے۔ عیسائی متکلمین کیرک گرد کی خرد دشمنی کے باعث اس کی تعریف

میں رطب اللسان ہیں۔ کیرک گرد سے پہلے جرمن فلاسفہ ہامان اور شیلنگ نے

عقل و خرد کی مخالفت کرتے ہوئے جیلٹ، وجدان اور اشراق کو اس پر فوقیت دینے

کی کوشش کی تھی۔ کیرک گرد اپنے روز نامے میں لکھتا ہے۔

”مقصد تو یہ تھا کہ عقل اور صرف عقل ہی کی مخالفت کی جائے۔ مجھے اس کام

کے لیے مامور کیا گیا تھا اسی لیے مجھے عقل کے تیز ہتھیار سے مسلح

کیا گیا۔“

کیرک گرد جیسا زبرک منطقی یہاں ٹھوکر کھا گیا ہے ظاہر ہے کہ جب ایک

خرد دشمن عقل کی تنقیص کی کوشش میں عقل ہی کے ہتھیار سے کام لے گا تو گویا وہ

خود اپنے نتائج فکر کو باطل ثابت کر رہا ہوگا۔ عقل کو ناقص سمجھنے والے عقلی

استدلال کیسے محکم ہو سکتا ہے۔ یہ کیرک گرد ہی کا نہیں تمام خرد دشمنوں کا احمق

ہے کہ وہ عقلی دلائل سے عقل کی تنقیص کر کے خود اپنے ہی نظریات کی نفی کرے ہر

مجبور ہو جاتے ہیں۔

کیرک گرد کے منتشر افکار کو کارل جاسپرز نے ایک باقاعدہ مکتب فکر کی صورت میں مرتب کیا اور فلسفہ موجودیت کی تشکیل عمل میں آئی۔ کارل جاسپرز اولڈن برگ (جرمنی) میں ۱۸۸۳ء میں پیدا ہوا۔ اس نے اوائل عمر میں قانون اور طب کا مطالعہ کیا اور پھر نفسیات کی طرف رجوع کیا۔ کئی سال تک وہ ہانڈل برگ کے شفاخانے میں نفسیاتی معالج کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ ۱۹۲۱ء میں وہ فلسفے کا درس دینے لگا اور اس نے کیرک گرد کے افکار سے اہل علم کو روشناس کرایا۔

جاسپرز کہتا ہے کہ مابعدالطبیعیاتی افکار اور ازلی وابدی صداقتوں کے تصورات محض اوہام باطل ہیں۔ ہر فرد ایک خاص لمحے میں ایک خاص حالت میں موجود ہے اور خاص قسم کے واردات و تجربات سے دو چار ہوتا ہے۔ اس وقت وہ کسی وجود مطلق کے متعلق نہیں سوچتا بلکہ اپنے موجودہ واردات ہی کو بیش نظر رکھتا ہے۔ جاسپرز کے خیال میں دور حاضر کے صرف دو فلسفی جیدانفکر ہیں۔ وہ ہیں نیشے اور کیرک گرد۔ ان کے نظریات مکتبی اور روایتی فلسفے کے خلاف بغاوت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ نیشے اور کیرک گرد میں فلسفہ یونان کی مخالفت کا عنصر مشترک ہے۔ نیشے عیسائیت کا مخالف تھا۔ کیرک گرد نے بھی مروجہ عیسائیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔ کیرک گرد کی طرح جاسپرز بھی سائنس کا مخالف ہے اور کہتا ہے کہ سائنس کے احاطہ کار کو محدود سمجھنے ہی سے ہم موجودی فلسفے کے قبول کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔ اس کے خیال میں فلسفہ وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں عقل ناکام اور درماندہ ہوتی ہے یا بالفاظ جاسپرز ”غرقاب“ ہو جاتی ہے۔ جاسپرز قدماء یونان کا اس لیے مخالف ہے کہ اس کے خیال میں (۱) قدماء یونان نظریاتی تجزیے میں الجھے رہے اور انہوں نے حیات انسانی کو بدلنے کے لیے کوئی بلاواسطہ دعوت نہیں دی۔ (۲) وہ اس بات کی دعوت دیتے ہیں کہ ہم مفکر اور تجزیہ پسند بن جائیں۔ جاسپرز نیشے سے خاصا متاثر ہے۔ فلسفیانہ عقاید میں آئے لا ادری کہا جاتا ہے۔

جبریل مارسل کیرک گرد کا مفند ہے اور اسی کی طرح مسیحی موجودیت کی ترجمانی کرتا ہے۔ وہ ۱۸۸۹ء میں ایک رومن کیتھولک گھرانے میں پیدا ہوا لیکن بعد میں لا ادری ہو گیا۔ فلسفے میں وہ ہیگل، ربرٹ لے اور رائس سے متاثر ہوا اگرچہ اس کے خیال میں ان فلاسفہ نے فرد کے موجود ہونے کی حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے اور منطقی مشگلیوں میں الجھ کر رہ گئے ہیں۔ جنگ عالمگیر نے اس کے ذہن میں یہ بات راسخ کر دی کہ جدید تمدن کی بنیادیں نہایت ہلکی ہیں۔ اس کے نظریے میں برگسٹن کے اثرات کی جھلک بھی دکھائی دیتی ہے جس سے اس نے وجدان اور خرد دشمنی کے تصورات اخذ کئے ہیں۔ جبریل مارسل مابعدالنفیات کی طرف بھی مائل تھا اور حاضرات ارواح میں دلچسپی لیتا تھا۔ آئے ایک قابل اعتنا نمیل نگار اور موسیقار بھی سمجھا جاتا ہے۔ اپنی مشیوں میں وہ افراد کو ان کے مخصوص ماحول سے وابستہ

کر کے دیکھنا ہے اور موسیقی کے زیر اثر وہ آن معانی سے بھی اعتنا کرتا ہے جو حقائق سے ماوراء ہوتے ہیں۔ اس کی تمثیلوں کے کردار شدید محرومی اور تنہائی میں مبتلا دکھائی دیتے ہیں۔ ۱۹۲۸ء میں اس نے ہتسمہ لیا اور کابائے روم سے دوبارہ واپس ہو گیا۔ وہ کہتا ہے کہ انسان یاس کے باعث داخلی خلا اور احساس تنہائی کا شکار ہو جاتا ہے جس سے نجات پانے کے لیے انسان کو عالم ماوراء سے رجوع لانے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

جن فلاسفہ نے کیرک گرد اور جبریل مارسل کے مذہبی افکار سے قطع نظر کر کے موجودیت کو خالصاً محققانہ علمی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی ان میں ہائی ڈگر اور ژان پال سارتر ممتاز مقام کے مالک ہیں۔

مارٹن ہائی ڈگر ۱۸۸۹ء میں پیدا ہوا۔ اوائل شباب میں اس کا ارادہ کلیسائے روم سے وابستہ ہونے کا تھا لیکن بعد میں الحاد کی طرف مائل ہو گیا۔ جب وہ مار برگ میں فلسفے کا استاد تھا تو اس نے کانٹ اور افلاطون کے افکار پر قابل قدر کتابیں لکھیں۔ وہ نشے اور ہسرل سے بہت متاثر ہوا۔ وہ کیرک گرد کو محض ایک مذہبی اہل قلم سمجھتا ہے اور نشے کی طرف مائل ہے جسے وہ عظیم فلاسفہ میں شمار کرتا ہے۔ گنشتہ جنگ عظیم میں اس نے نائسیوں کی ہتھوڑی کی تھی اس لیے جنگ کے خاتمے پر آتے درس گاہ سے ہٹا دیا گیا۔ آج کل وہ گوشہ نشینی کی زندگی بسر کر رہا ہے۔

بعض اہل الرائے ہائی ڈگر کے فلسفے کو موجودیت کا نام نہیں دیتے کیونکہ اواخر عمر میں اس نے یہ تکرار کہا ہے کہ اس نے شروع ہی سے اپنی توجہ وجود پر مرکوز رکھی ہے اور موجود کو ہمیشہ ثانوی حیثیت دی ہے۔ وہ خود بھی اپنے موجودی ہونے سے انکار کرتا ہے۔ چنانچہ اپنی کتاب ”وجود اور زمان“ میں اس نے انسان یا فرد کو موضوع بحث نہیں بنایا جیسا کہ موجودیوں کا شعار ہے بلکہ وجود ہی پر۔ یہ حاصل بحثیں کی ہیں۔ جہاں کہیں اس نے فرد کے وجود ہونے پر بحث کی ہے وہاں بھی اس کا مقصد یہی رہا ہے کہ موجود کے واسطے سے وجود کی کتنے کو پانے کی کوشش کی جائے۔ یہ صورت سارتر کے انکار پر اس نے گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ اس کے اہم موجودی افکار درج ذیل ہیں۔

۱۔ انسان ایک نئے نہیں ہے بلکہ ایسا وجود ہے جو صاحب اختیار ہے اور قوت فیصلہ رکھتا ہے۔ اسی لیے وہ اپنے فلسفے کو انسان پسندی کا فلسفہ کہتا ہے۔ وہ انسان کو صداقت کا موجد بھی سمجھتا ہے اور انسان کے مقابلے میں خدا کا بھی قائل نہیں ہے۔

۲۔ انسان آزاد ہے فاعل مختار ہے۔ یہی اختیار اس کے لیے تشویش کا باعث بن گیا ہے۔ وہ تشویش اور دہش میں غرق کر رہا ہے۔ دہشت کسی خارجی شے سے وابستہ ہوتی ہے جب کہ تشویش انسان کے اندرون سے ابھرتی ہے۔

۳۔ اذیت موت اور فنا کے تلخ احساس سے پیدا ہوتی ہے۔ موت کو اس نے

نستی کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کچھ نہیں جانتا کہ وہ کہاں سے اس عالم آب و گل میں وارد ہوا نہ اسے اپنی منزل کا کچھ علم ہے۔ انسان چاروں طرف سے فنا اور نستی میں گھرا ہوا ہے جس کا احساس اس کے لیے کرب ناک اذیت کا باعث ہوا ہے۔ یہ اذیت ہمارے دل و دماغ کی گھرائیوں میں سراپ کر چکی ہے اور ہم اس خرابہ آباد سما میں اپنے آپ کو یکسر تنہا اور بے بس پاتے ہیں۔ جب تک ہم اپنے آپ کو نوع انسان سمجھتے رہیں ہمیں تحفظ کا احساس ہوتا ہے لیکن جب ہمیں اپنے فرد ہونے کا احساس ہوتا ہے تو ہم تحفظ کے احساس سے محروم ہو جاتے ہیں اور نستی اور فنا کی دہشت ہم پر غلبہ پا لیتی ہے۔ موت اور فنا ایک ٹھوس حقیقت ہے اور ہر موجود کا عنصر لازم ہے۔

۴۔ عقل و خرد کا احاطہ کار محدود ہے اور سائنس انسانی فطرت سے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتا سکتی۔

۵۔ صرف انسان ہی موجود ہے۔ چنانچہ ہیں لیکن وہ ”موجود“ نہیں۔ درخت ہیں لیکن ”موجود“ نہیں۔ گھوڑے ہیں لیکن وہ ”موجود“ نہیں۔ ہائی ڈگر کے فلسفے کے دو بنیادی افکار نستی اور قدر و اختیار کو مارتے شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ ہائی ڈگر کی اخلاقیات بھی انہی تصورات سے متفرع ہوئی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اخلاق کے کوئی بندھے نیکے اصول نہیں ہیں نہ ازلی وابدی اخلاقی قدروں کا کوئی وجود ہی ہے۔ ہم جس لمحے میں موجود ہیں اسی گریز یا لمحے میں ہماری گریز ان اخلاقی قدروں کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ اس لمحے میں ہم جو کچھ بھی کرتے ہیں اس میں ہم مختار مطلق ہیں۔ اس وقت جو کچھ بھی ہم کریں وہی ہمارا اخلاق ہے۔ گویا ہم لمحہ بہ لمحہ اپنی اخلاقی قدروں کی تخلیق کرتے رہتے ہیں۔ ازلی و ابدی قدریں محض واپس ہیں۔

ژاں پال سارتر ۱۹۰۵ء میں پیدا ہوا۔ ابھی وہ دودھ پیتا بچہ تھا کہ اس کا باپ فوت ہو گیا۔ اس کے نانا نے بڑے لاڈ اور چاؤ سے اس کی پرورش کی اس کی غیر معمولی ذکاوت کے آثار بچپن ہی سے ظاہر ہونے لگے تھے۔ وہ ایک دیلا، پتلا، بھینکا، بیمار بچہ تھا لیکن جیسا کہ اس کی خود نوشت سوانح ”الفاظ“ سے مفہوم ہوتا ہے بلا کا ذہن تھا۔ کہتا ہے۔

”میری ماں کہتی ہے کہ میں دس ماہ بچہ تھا اور تنور میں زیادہ مدت تک

پک کر دوسرے بچوں کی بہ نسبت زیادہ خستہ اور چمکیلا ہو گیا تھا۔“

ارتھر بہت چھوٹی عمر ہی میں ایسے مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی مسائل پر غور کرنے لگا جو اکثر بالغوں کو ساری عمر دریشان نہیں کرنے۔ مثلاً وہ گیارہ برس کا تھا جب اس نے خدا کے وجود سے انکار کر دیا۔ یہ محض اتفاق ہی نہیں ہے کہ اسی سال اس کی ماں نے دوبارہ ایک بھری اختیار سے نکاح کر لیا تھا۔ سارتر جیسے ذہنی احساس نژد کے کو اس نکاح سے اتنا ہی شدید صدمہ ہوا ہوگا جتنا نہ سیکسٹر کے مشہور المیہ کردار بیلٹ کو ہوا تھا۔ یہ بات اس کے لیے سویان روح سے کم نہ تھی۔

کہ ایک اجنبی اُس کی نان کی محبت میں برابر کا شریک ہو گیا تھا اور اس کی بیماری ماں ہر وقت اپنے لڑائے جیے کی ناز برداری کرنے کے بجائے اس نو وارد کی تالیف قلب میں لگی رہتی تھی۔ ممکن ہو سکتا ہے کہ اسی محرومی نے اُس کے مذہبی عقائد کو مجروح کیا ہو اور اُسے عورت سے بھی متنفر کر دیا ہو۔

سارتر کو شروع ہی سے فلسفے میں گہرا شغف تھا۔ وہ ہر روایتی عقیدے کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور ہر مسئلے میں ذاتی رائے رکھتا تھا۔ ۱۹۲۶ء میں اُس نے فلسفے کی ڈگری لی۔ اس کے بعد دو سال تک اُسے لازمی فوجی تربیت حاصل کرنا پڑی۔ کچھ عرصے تک وہ ایک قصباتی مدرسے میں پڑھاتا بھی رہا۔ اس زمانے میں وہ سمعی و بصری واپسوں کا شکار تھا اور اس وہم میں مبتلا تھا کہ ایک پھلی اُس کا پیچھا کرتی رہتی ہے۔ ایک رات اپنی روسی محبوبہ اولگا کے ساتھ شب گشت کرتے ہوئے اُس نے محسوس کیا کہ ایک پھلی اُس کا تعاقب کر رہی ہے۔ بعد میں یہ بات اُس نے اپنی دوست سمون دی بووائر کو بھی بتائی تھی۔ دوسری جنگ عظیم کا آغاز ہوا تو سارتر کو فوجی خدمات کے لیے طلب کر لیا گیا۔ جنگ کے چلے ہی برس وہ جرمنوں کے ہاتھ قید ہو گیا۔ ایک برس کی نظر بندی کے بعد اُسے طبی وجوہ کی بنا پر رہا کر دیا گیا۔ ۱۹۴۰ء میں فرانسیسیوں کو شکست فاش ہوئی اور فرانس پر جرمنوں کا تسلط ہو گیا۔ ان ایام میں جیالے فرانسیسیوں نے فاعلم کے خلاف تحریک مقاومت شروع کی جس میں سارتر نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ جرمنوں کے استبداد اور تسلط سے سارتر نے جو عذاب ناک تاغی محسوس کی اور انفرادی حیثیت سے اُس نے مقاومت کا جو بیڑا اٹھایا اُسے عمومی حیثیت دے کر ہی اُس نے اپنا فلسفہ موجودیت مرتب کیا ہے۔ چونکہ افراد ہی جرمنوں کے خلاف لڑ رہے تھے اور یہ رضا و رغبت اپنی عزیز جانیں قربان کر رہے تھے اور انفرادی طور ہی ہر ذاتی وابستگی سے انہیں اپنی راہ عمل کا انتخاب کرنا پڑتا تھا اس لیے موضوعیت اور فردیت فلسفہ موجودیت کے اساسی تصورات قرار پائے۔ مقاومت کے دوران سارتر آزادی کے ایک نئے مفہوم سے آشنا ہوا۔ ”جمہوریہ سکوت“ میں اُس نے اپنے تجربے کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس میں وہ لکھتا ہے۔

”ہم کبھی بھی اتنے آزاد نہیں تھے جتنا کہ جرمنوں کے تسلط کے دوران میں تھے۔ ہمیں تمام حقوق سے محروم کر دیا گیا تھا۔ ہمیں بات کرنے کا حق بھی میسر نہیں تھا۔ ہر روز ہماری توہین کی جاتی تھی اور ہمیں یہ سب کچھ جب چاپ سنا پڑتا تھا۔ ہمارے گروہ کے گروہ مزدوری یہودیت یا ساسی قید کے نام پر جلا وطن کر دیے گئے۔ استہزاروں، اخباروں کے اعلانات میں سنا کے پردے پر ہماری جو بے رنگ اور گھٹاؤنی تصویر دکھائی جاتی تھی۔ ہمارے سنم گر یہ توقع رکھتے تھے کہ ہم اُسے قبول کر لیں۔ یہی وجہ ہے کہ

ان حالات میں ہم آزاد تھے۔ ہمارے افکار میں ناتسی زہر سرایت کر چکا تھا اس لیے ہم اپنے صحیح خیال ہی کو اپنی فتح مندی سے تعبیر کرتے تھے۔ طاب ور ہوئیں ہمیں زبان بندی پر مجبور کر دی گئی تھی۔ اس لیے ہماری زبانوں سے نکلا ہوا ہر لفظ صولوں کے اعلان کا درجہ رکھتا تھا۔ ہمارا ہر وقت شکر لکھیا جاتا تھا اس لیے ہمارا ہر اشارہ سنجیدہ ذمے دارانہ وابستگی سے بھرور تھا۔ ان صبر آزما حالات ہی نے ہمارے لیے یہ ممکن بنا دیا کہ ہم اس ہرجوش اور محال قسم کی موجودگی سے دو چار ہوں جو انسان کا مقدر بن چکی ہے۔ جلاوطنی، قید اور خاص طور پر موت جس سے ہم اپنے ہر مسرت ایام میں خوف زدہ رہتے تھے ہمارے لیے ایسے تجربات کی صورت اختیار کر گئی جو عادتاً اختیار کیے جاتے ہیں۔ ہم نے مان لیا کہ وہ ناگزیر حادثات نہیں ہیں اور نہ متواتر خطرات ہیں لیکن ہمارے لیے ضروری ہو گیا کہ ہم انہیں بطور اپنے مقدر کے قبول کر لیں اور انہیں اپنی انسانی حقیقت کا گہریر مبداء تصور کریں۔ ہر لمحے بڑھتے ہوئے مفہوم میں ہمیں اس چھوٹے سے نقرے کا احساس ہوتا رہا کہ ”انسان فانی ہے“ اور ہم میں سے ہر ایک نے اپنی زندگی سے متعلق جو انتخاب بھی کیا وہ حقیقی تھا۔ کیونکہ وہ موت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کیا کیا تھا اور کچھ اس طرح کا تھا کہ ”ہمیں مر جانا منظور ہے لیکن۔۔۔“ ”یہاں میں آن لوگوں کی بات نہیں کر رہا جو چیدہ و منتخب تھے اور مذاومت میں حصہ لے رہے تھے بلکہ ان تمام فرانسیسیوں کا ذکر کر رہا ہوں جنہوں نے چار سال تک دن رات کے ہر لمحے میں کہا ”ہیں!“ دشمن کے ظلم و تشدد نے ان غیر معمولی حالات میں ہمیں ایسے سوالات پوچھنے پر مجبور کر دیا جو آدمی کو عام حالات میں نہیں سوجھا کرتے۔ ہم میں سے وہ تمام لوگ جو مذاومت کی تفصیل جانتے تھے تشویش کی حالت میں اپنے آپ سے پوچھتے تھے ”انہوں نے مجھے جسمانی اذیت دی تو کیا میں چپ رہ سکوں گا۔“ اس طرح آزادی کا بنیادی سوال اٹھایا گیا اور ہم اس گہرے علم سے بھرور ہوئے جو کہ کسی آدمی کو اپنی ذات سے متعلق ارزانی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ انسان کا راز نہ ”الہی الجہن“ میں ہے نہ کہتری کی الجہن میں۔ یہ اس کی اپنی آزادی کی حدود ہیں۔ اس کی موت اور جسمانی اذیت کا سامنا کرنے کی اہلیت۔ وہ لوگ جو زیر زمین کام کر رہے تھے ان کی کشمکش کے احوال نے ہمیں ایک نئی قسم کا تجربہ عطا کیا۔ وہ فوجیوں کی طرح کھلم کھلا نہیں لڑتے تھے اور ہمیشہ تنہائی سے دو چار رہتے تھے۔ تنہائی ہی کے عالم میں ان کا پیچھا کر کے انہیں گرفتار کر لیا جاتا تھا۔ بے بسی اور کس میرسی کے عالم میں انہوں نے جسمانی اذیت کی کڑیاں جھیلیں

تن تنہا اور برہنہ، ظالموں کے سامنے دکھ اٹھائے جب کہ کوئی بھی ہمت افزائی کرنے والا موجود نہیں تھا۔ لیکن اپنی تنہائی کی گہرائیوں میں وہ اُن لوگوں کے لیے سینہ سپر تھے جو مقاوت میں ان کے ساتھی تھے۔ تنہائی کے عالم میں مکمل ذمہ داری—کیا یہی آزادی کی تعریف نہیں؟“

جن خاص حالات کا سارتر نے ذکر کیا ہے اُن میں بے شک آزادی کی یہی تعریف کی جا سکتی ہے لیکن کیا یہ ایسی تعریف ہے جو ہر نوع کے حالات میں سچی ہو سکتی ہے؟ ہائے مان نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ سارتر جس تجربے کا یہاں ذکر کرتا ہے وہ سیاسی نوعیت کا ہے کہ ایک سیاسی گروہ کا تجربہ ہے۔ اخلاقیاتی تجربہ ہے کہ اس میں اخلاقی انتخاب مشمول ہے۔ اس پہلو سے مابعد الطبیعیاتی بھی ہے کہ یہ ایک خاص صورت احوال میں فرد کا تجربہ ہے جو تنہائی کے عالم میں اپنی جماعت سے اپنا تعلق برقرار رکھتا ہے جس کے سامنے وہ جواب دہ ہے۔ آزادی کے تجربے کے بطور وہ بجا طور پر آزادی کے دو پہلوؤں پر زور دیتا ہے۔ منفی طور پر ظلم و ستم کا مقابلہ کرنے کی سکت اور مثبت طور پر انتخاب کی ذمہ داری۔ البتہ یہاں ایک غیر معمولی شدید نوع کی صورت حالات کو غلط طور پر عمومی رنگ دے دیا گیا ہے چنانچہ سارتر نے آزادی کی جو تعریف مندرجہ بالا اقتباس کے اواخر میں کی ہے وہ مقاوت کے دوران میں تو درست ہے لیکن ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسرے انسانی احوال و ظروف میں بھی سچی ہو سکے۔ آزادی کا یہ تصور بڑی حد تک منفی ہے یعنی مقاوت کے دوران اپنے ستم گر کے سامنے ”نہیں“ کہنے پر ہی مقاوت کرنے والوں کو اپنی آزادی کا احساس ہو سکتا ہے۔ آزادی کے اس منفی تصور نے سارتر کے سارے نظام فکر کو منفی رنگ دے دیا ہے۔ اسی بنا پر سارتر کو منفیت کا فلسفی بھی کہا گیا ہے۔

۱۹۴۴ع میں سارتر نے درس و تدریس سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور تخلیقی کام میں منہمک ہو گیا۔ آہے شروع ہی سے بورژوا سے نفرت تھی اور اسی بنا پر وہ اشتہالیوں کی ہم نوائی کا دم بھرتا رہا لیکن نظریاتی اختلاف کے باعث ۱۹۴۹ع میں اس نے اپنی علیحدہ جماعت قائم کی جس کا نام اس نے ”جمہوری انقلابی جماعت“ رکھا۔ اس جماعت کو فروغ نہ ہو سکا اور اس نے پھر اشتہالیت کی پُر جوش حمایت کرنا شروع کیا۔ آج کل وہ روس، چین، کیوبا اور دوسرے اشتہالی ممالک کی تعریف میں رطب اللسان ہے اور سرمایہ دار مغرب اور اضلاع متحدہ امریکہ کی مذمت میں بیش بیش ہے۔ جب اضلاع متحدہ امریکہ کی سازش سے کیوبا پر حملہ ہوا تو سارتر نے اضلاع متحدہ امریکہ کے خلاف تلمی محاذ کھول دیا۔ اسی طرح اس نے شدید مخالفت کے باوجود الجزائر کے حریت پسندوں کی دیراندہ حمایت کی جس پر اس کے مکزن کو بی سے اڑانے کی کوشش بھی کی گئی۔ وہ بیت نام کے حریت پسندوں کی حمایت میں خاصی سرگرمی سے کام کر رہا ہے۔ آہے اجیت کا نیول انعام بش کیا گیا تو اس نے یہ کہہ کر آہے ٹھکرا دیا۔

”میں ژان ہال سارتر کے بجائے یہ دستخط کرنا پسند نہیں کرتا“ ژان ہال سارتر نوبل انعام کا پائے والا۔“

سارتر کی زندگی بڑی سادگی میں گزر رہی ہے۔ اسے لڑکپن سے پڑھنے لکھنے کا جنون رہا ہے غالباً اسی لیے اس نے اپنی خود نوشت سوانح عمری کا نام ”الفاظ“ رکھا ہے۔ الفاظ ہی اس کا اوڑھنا بھونا ہیں۔ اس کا محبوب مشغلہ یہ ہے کہ وہ پیرس کے کسی ہوٹل کے کسی گوشے میں بیٹھا چائے کی چسکیاں لینے ہوئے اپنے ناولوں۔ تمثیلوں اور فلسفیانہ کتابوں کے لیے اشارات قلم بند کرتا رہتا ہے۔ اس کی تمثیلیں دنیا بھر کے سہروں میں کھیلی جاتی ہیں اور لوگ جوق در جوق انہیں دیکھنے آتے ہیں۔ اس کے قلم سے نکلے ہوئے ایک ایک لفظ کو عقیدت سے پڑھا جاتا ہے۔ سارتر نے مصر، یونان، اطالیہ، روس اور اضلاع متعدد امریکہ کی سیاحت بھی کی ہے۔ آج سے تیس چالیس برس پہلے اس نے اپنی ایک ہم حیات اور دوست سمون دی بوائے سے یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ بغیر نکاح کیے میاں بیوی کی طرح زندگی گزاریں گے۔ وہ اس معاہدے پر قائم ہے اس معاہدے میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں ہے شاید اسی لیے یہ تعاقب منکوحہ رشتے سے زیادہ پائدار ثابت ہوا ہے۔ سمون خود بھی ایک بلند پایہ اہل قلم ہے۔ وہ سارتر کی ”ملحدانہ موجودیت“ کی ہر جوش حاسی ہے۔ اس نے اپنی مشہور کتاب ”دوسری جنس“ میں عورت کی نفسیات سے جو بحث کی ہے اس پر سارتر کے افکار کی چھاپ صاف دکھائی دیتی ہے۔ دوسری جنگ کے عظیم کے خاتمے پر سارتر اور کامیو نے فلسفہ موجودیت کا رخ تخلیق فن و ادب کی طرف موڑ دیا۔ سارتر کا عقیدہ تھا کہ ادبی و فنی تخلیق ہی سے نجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اب وہ دوبارہ فلسفے سے رجوع لا رہا ہے۔ کبھی کبھی جدید دور کے نوجوانوں کو دیکھ کر اسے اپنے ”غریب شہر“ ہونے کا احساس ستانے لگتا ہے لیکن وہ جدید نسل سے مایوس نہیں ہے۔ کہتا ہے۔

”مجھے اپنی اور سمون دی بوائے کی نسل اور موجودہ نسل میں بڑا فرق محسوس ہوتا ہے۔ طالب علمی کے زمانے میں ہم آج کل کے بیس سالہ نوجوان سے مختلف تھے۔ کمزور تھے۔ قوت فیصلہ سے محروم۔ نرم خواہ اور بے خبر تھے۔ آج کل کے نوجوان ہماری یہ نسبت زندگی کا سامنا کرنے کے لیے زیادہ مستعد اور تیار ہیں۔ وہ ہم سے زیادہ صاف گو ہیں اور ایسی باتیں جانتے ہیں جو ہمیں معلوم نہیں تھیں۔“

سارتر بڑا جامع حیثیات ہے۔ ایک نامور فلسفی ہونے کے علاوہ وہ ایک بلند پایہ تمثیل نگار۔ ناول نویس۔ نقاد اور سیاسی مبصر بھی ہے۔ اس کے فلسفے اور ادب میں گہرا تعلق ہے اور اس کی تمثیلوں اور ناولوں میں جا بجا اس کے فلسفیانہ افکار کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ ذیل میں ہم اس کی بعض معروف تصانیف کا ذکر کریں گے۔

سارتر کا پہلا ناول ”ناسیا“ ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا تھا۔ انگریزی میں اس کا

ترجمہ انٹون روکوئنٹن کا روزنامہ کے عنوان سے کہا گیا۔ اس ناول کا مرکزی کردار روکوئنٹن ایک اہل قلم ہے جو دنیا کی لغویت میں معنی تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ میں چاروں طرف سے جن اشیاء اور اشخاص میں گھرا ہوں وہ سراسر لغو ہیں۔ ایک نگار خانے میں وہ بورڑوا چہروں کا مشاہدہ کرتا ہے تو لغویت کا یہ احساس اور بھی گہرا ہو جاتا ہے اور وہ -وجہ لگتا ہے کہ اس لغویت میں معنی کیسے پیدا کیا جائے آخر وہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اس مقصد کے لیے وہ کچھ نہ کچھ تخلیق کرے مثلاً ایک ناول لکھے۔ اس تخلیق سے وہ مکلف ہو جانے کا جس کا مطلب وابستگی ہوگی۔ یہی وابستگی اس کی ذاتی نجات کا باعث بن جائے گی۔ ایک دن اس کا گزر ایک باغ کی طرف ہوتا ہے۔ وہ ایک درخت کی جڑ میں گھورتا ہے تو یہ احساس دوبارہ آئے سائے لگتا ہے کہ تمام بے جان اور ذی حیات اس کی اپنی ذات سمیت محض لغو اور بے مصرف ہیں۔ اس سے وہ امتلا محسوس کرتا ہے۔ ”لغویت نہ آواز تھی اور نہ خیال جو میرے ذہن میں آہیرتا۔ یہ ایک لمبا چوہی مُردہ سانپ تھا جو میرے پاؤں میں کنڈلی مارے بیٹھا تھا۔ سانپ یا پنجہ یا جڑ۔ بات ایک ہی تھی۔ میں جان گیا کہ مجھے اپنی موجودگی کا اپنے امتلا کا سراغ اپنی ہی زندگی میں مل گیا تھا اور اس وقت سے جو بات بھی میں سمجھ پایا ہوں اس کی جڑ ہی لغویت ہے۔

ظاہر ہے کہ روکوئنٹن کے پردے میں خود سارتر ہی کی ذات دکھائی دیتی ہے اور وہ فن و ادب کے وسیلے سے لغویت میں معنی پیدا کر کے اپنی ذہنی و قلبی نجات کا طالب ہے۔ یاد رہے کہ لغویت کا یہ احساس فرانسیسی ملحدانہ موجودیت کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ کامیو سی فیس کے اسطور میں کہا ہے۔

”اوراق آئندہ میں اس لغویت کا ذکر آنے کا جو بہاری دنیا پر مسلط ہے۔“

”آزادی کی رائیں“ کو سارتر کا شاہکار سمجھا جاتا ہے یہ ناول کئی جلدوں میں مختلف عنوانات کے تحت شائع ہوا ہے۔ اس کا مرکزی کردار پروفیسر میتیو ہے جس کی داشتہ مارسیل حاملہ ہو گئی ہے۔ میتیو اسقاط حمل کے لیے روپیہ فراہم کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہ روپیہ اسے اپنے ایک مداح بورس سے مل جاتا ہے جو یہ رقم اپنی داشتہ سے چراتا ہے۔ میتیو کا ایک دوست ڈینیئل جو سدومی ہے مارسل سے سادی کر کے اس کے حرامی بچے کا باپ بننے کی بیشکش کرتا ہے۔ ناول کا ایک اور کردار برونٹ نامی ایک کمیونسٹ ہے جو طباقی انصاف کے حصول کے لیے جدوجہد کر رہا ہے آخر اسے گرفتار کر لیا جاتا ہے۔ قیدیوں کی زبوں حالی کا سارتر نے استادانہ جانک دستی سے نقشہ کھینچا ہے اور ان کی مظلومیت کو اجاگر کیا ہے۔ ناول کا آغاز اس زمانے سے ہوتا ہے جب یورپ پر نازی حملے کا خوف مسلط تھا۔ اس میں جنگ اور معاومت کے حالات بھی بیان کیے گئے ہیں۔ آخر مستوحش

سباہیوں کے خلاف لڑنے والے ایک دستے میں شامل ہو جاتا ہے اور لڑتا ہوا مارا جاتا ہے۔

سارتر کے مختصر المانوں میں 'دہوار' اس کی بہترین کہانی ہے۔ اس کا موضوع بھی تحریک مقاومت سے لیا گیا ہے۔ جرمن فوجی فرانسیسی عہان وطن کے ایک قائد کی جستجو میں سرگرداں ہیں۔ اس دستے کے کچھ افراد پکڑے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک قیدی سے کہا جاتا ہے کہ تم اپنے قائد کی پناہ گاہ کا پتہ بتا دو ورنہ صبح -ویرے تمہیں گولی سے اڑا دیا جائے گا۔ اس رات اس شخص کے ذہن و قلب پر عجیب عالم گزر جاتے ہیں جن کی تفصیل نگاری میں سارتر کا فن عروج پر دکھائی دیتا ہے۔ صبح سویرے جب اس قیدی کو جرمن افسر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ جھوٹ موٹ کہہ دیتا ہے کہ ہمارا قائد فلاں جگہ چھپا بیٹھا ہے۔ سباہیوں کی دوڑ جاتی ہے تو قائد واقعی اسی جگہ ملتا ہے اور پکڑا جاتا ہے۔

سارتر کی تحریکوں میں 'نواگزٹ'، 'فلانز اور آلتونا' خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ نواگزٹ میں تین برائیوں بزدلی، عورتوں کی ہم جنسی محبت اور بچہ کشی کی طرف وجہ دلائی گئی ہے اور اس ربط و تعلق کو موضوع بنایا گیا ہے جو ایک شخص اپنی زندگی میں دوسرے لوگوں سے پیدا کرتا ہے۔ اس کے تین کرداروں پر جو دوزخ میں مقید ہیں یہ انکشاف ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اور ان کی صحبت ہی اصل دوزخ ہے۔ فلسفیانہ پہلو سے اس میں سارتر نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ ایک شخص کسی بھی دوسرے شخص سے ذہنی و قلبی رشتہ قائم نہیں کر سکتا۔ دوسرے الفاظ میں "موجوداتی موضوع" لازماً تنہائی کا سکار ہو جاتا ہے اور تنہائی ہی کی حالت میں اسے اپنے لیے راہ عمل منتخب کرنا پڑتی ہے اور پھر اس عمل کے نتائج کو پوری ذمہ داری کے ساتھ قبول کرنا پڑتا ہے۔ فلانز کا مرکزی خیال بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔ یہ تمثیل ۱۹۴۳ء میں کھیلی گئی تھی جب فرانس پر جرمنوں کا تسلط تھا۔ اس میں ایک قدیم یونانی موضوع کو نئے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ قصہ یہ ہے کہ آگامینون اس فوج کا سالار تھا جسے ہیلن کی بازبانی کے لیے ٹرائے بھیجا گیا تھا۔ آگامینون کی عدم موجودگی میں اس کی ملکہ کلیم نسٹرا نے ایک شخص ایجسٹوس سے حلق استوار کر لیا۔ جب آگامینون جنگ سے لوٹا تو دونوں نے سازش کر کے اسے قتل کر دیا اور ایجسٹوس بادشاہ بن بیٹھا۔ آگامینون کی بیٹی الیکٹرا کو باپ کے قتل کا بڑا غم تھا اور وہ ماں سے بدلہ لینے کا منصوبہ بنانے لگی۔ سارتر نے اس قصے کو موجوداتی رنگ دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آگامینون کے قتل عام سے عام سہری اجتماعی احساس جرم میں مبتلا ہو گئے تھے۔ آگامینون کا نرک اور سیس آبا اور اس نے اپنی ماں اور اس کے عاشق دونوں کو قتل کر دیا۔ خداوند خدا جیوہتر نمودار ہوا۔ الیکٹرا خوف اور ہشاشمی سے کانپنے لگی اور خداوند کے قدموں

میں گر کر غوک طالب ہوئی۔ سارتر کی الیکٹرا ہوائی قمیص کی بے باک اور نڈر لڑکی نہیں ہے۔ اورسٹیز نے دلیرانہ اپنی ذمے داری تسلیم کر لی اور سارتر کے مفہوم میں کامل آزادی سے ہم کنار ہو گیا۔

جیوپیٹر: ”میں نے تمہیں آزادی اس لیے دی تھی کہ تم میری عبادت کرو“ اورسٹیز: ”ایسا ہی ہوگا لیکن یہ آزادی تیرے ہی خلاف ہوگئی“ جب اورسٹیز نے کہا کہ میں نے قتل کر کے کوئی برا کام نہیں کیا تو جیوپیٹر خفا ہو گیا۔

جیوپیٹر: ”کیا میں نے تمہیں پیدا نہیں کیا تھا؟“ اورسٹیز: ”یہ ٹھیک ہے لیکن تو نے مجھے ایک مرد آزاد پیدا کیا تھا۔ تخلیق کے بعد میں تیرا بندہ نہ رہا“ پھر کہا ”میں خود ہوں اپنی آزادی“

اس ٹھیل میں رمزاتی پیرائے میں فرانسیسیوں کو جرمن فاتحین کے خلاف بغاوت کرنے کی دعوت دی گئی تھی۔ اس کے بین السطور سارتر نے اپنے ہم وطنوں کو اس بات کا احساس دلایا کہ جرمنوں سے شکست کھا کر وہ اجتماعی احساس جرم میں مبتلا ہو گئے ہیں جس سے نجات پانے کے لیے جرمنوں کو قتل کرنا ایک مستحسن اقدام ہے۔ اس ٹھیل کا ایک سبق یہ بھی ہے کہ جابر، ظالم کو جان سے مارنا کار خیر ہے۔

”آلتونا“ میں سارتر نے جرم کی الجھن کا تجزیہ کیا ہے۔ فرانز فان گرواخ ایک جرمن فوجی افسر تھا جس نے دشمن کے بے سار جنگی قیدیوں کو عذاب دے دے کر مارا تھا۔ اسے اپنی قوم کی شکست کا سخت صدمہ تھا۔ جنگ کے خاتمے پر وہ اسے کھر میں زاویہ نہیں ہو گیا اور بیرونی دنیا سے تمام روابط منقطع کر لیے۔ فرانز ایک طرف جرمنی کی شکست سے آزرده تھا دوسری طرف اپنے گھناؤنے جرم کی باد اس کے لیے سوہان روح بن گئی۔ وہ اب بھی ناتس فوجی افسر کی وردی پہنتا تھا۔ اس نے اپنے کمرے کی دیوار پر ہٹلر کی تصویر آویزاں کر رکھی تھی۔ حقائق کی دنیا سے کریز کرنے کے لیے اس نے مشیات کا استعمال شروع کیا۔ اس کا محبوب مشغلہ یہ تھا کہ وہ ٹیپ کی مشین میں تقریر کیا کرنا تھا تاکہ آنے والی نسلوں کو معلوم ہو جائے کہ جرمنی کی شکست میں قصور جرمنوں کا نہیں تھا بلکہ تاریخ کا قصور تھا۔ اس نے تخیلات کی دنیا بسا رکھی تھی۔ تیرہ برس کی عمرت گزرنی میں اس کی بہن لینی اس کی خبر گیری کرتی رہی جس کے ساتھ اس کا مصدقہ چل نکلا۔ فرانز کا باپ فان گرواخ ایک نکتہ پتی صنعت کار تھا جو اپنے جنے کی صرح جرم کی الجھن میں مبتلا تھا۔ اسے یہ احساس اذیت دے رہا تھا کہ یہودیوں کا کیمپ جہاں انہیں سے ذبح قتل کیا گیا تھا اسی کی اراضی پر بنایا گیا ہے۔ بوڑھا فان گرواخ اپنی ساری حیات فرانز کو ورثے میں چھوڑنا چاہتا تھا کیوں کہ اس کی رائے اپنے چھوٹے بیٹے ورنر کے متعلق اچھی نہیں تھی۔ فرانز کو گوشت عذاب سے نکالنے کے لیے اس نے ایک حال

چلی۔ اس نے ورنر کی حسین بیوی یوحنا کو فرانز کے پاس بھیجا تاکہ وہ اسے اپنے کمرے سے باہر نکلنے پر آمادہ کرے۔ یوحنا فرانز سے ملی تو فرانز نے اتنے سالوں میں اپنی ذات کے گرد جو حصار تعمیر کر رکھا تھا وہ شکست و ریخت ہو گیا اور وہ حقائق کی دنیا میں لوٹ آنے پر مجبور ہو گیا۔ یوحنا فرانز کے مردانہ حسن پر فریفتہ ہو گئی اور وہ بھی اس سے محبت کرنے لگا۔ شادی سے پہلے یوحنا ایک مقبول ایکٹرس رہ چکی تھی اور اپنی موجودہ زندگی سے اور شوہر سے سخت بیزار تھی۔ فرانز کے عشق میں اسے تلخ حقائق کی دنیا سے فرار ہونے کا موقع مل گیا۔ اس وقت جب فرانز حقائق کی دنیا کی طرف لوٹ رہا تھا یوحنا اس سے گریز کر رہی تھی۔ اس محبت سے فرانز دوبارہ اپنی زندگی میں دلچسپی محسوس کرنے لگا۔ لیکن جب لینی کی زبانی یوحنا کو فرانز کے جرائم اور مظالم کا علم ہوا تو وہ فرانز سے متنفر ہو گئی۔ اس طرح فرانز کا آخری سہارا بھی ٹوٹ گیا آخر فرانز اور اس کے باپ دونوں نے خود کشی کر کے احساس جرم کی تلخیوں سے نجات حاصل کی۔

سارتر کی فلسفیانہ کتابوں میں ”وجود و عدم“ سب سے زیادہ اہم ہے کہ اس میں سارتر نے اپنا فلسفہ بڑے مدلل انداز میں پیش کیا ہے۔ سارتر برلن کے دوران قیام میں ہائی ڈاکر اور ہسرل کے افکار سے متاثر ہوا تھا۔ اس کی مابعد الطبیعیات ہسرل کی ظواہر پسندی ہی پر مبنی ہے۔ یعنی وہ اس سے بحث کرتا ہے جو ہے اس سے اعتنا نہیں کرتا جیسے ہونا چاہیے۔ وہ ہسرل کی طرح اپنی فلسفیانہ جستجو کو صرف ظواہر تک محدود رکھنا چاہتا ہے اور کانٹ یا ہیگل کی طرح حقیقت نفس الامر کے چکر میں نہیں پڑتا۔ بقول سمون دی بووائر ۱۹۴۳ء تک موجودیت پسندی کی ترکیب سے وہ واقف نہیں تھے۔ چنانچہ شروع شروع میں سارتر موجودیت پسند کہلاتا پسند نہیں کرتا تھا البتہ جب سب لوگوں نے تواتر و کثرت سے اسے موجودیت پسند کہنا شروع کیا تو وہ خاموش ہو گیا۔ ابتداء میں سارتر ظواہر پسندی کے نظریہ شعور پر اپنے فلسفے کا نظریہ استوار کرنا چاہتا تھا جیسا کہ ’وجود و عدم‘ کی ذیلی ’سرخس سے ظاہر ہے۔ ہائی ڈاکر نے ڈیکارٹ کے اس مقولے ”میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں“ کے متعلق کہا تھا کہ ڈیکارٹ نے یہ کہہ کر گاڑی کو گھوڑے کے آگے جوت دیا ہے۔ کیوں کہ جب تک ’میں ہوں‘ یا موجودگی کا تعین نہ کر لیا جائے سوچنے کا ذکر لاحاصل ہے۔ سارتر نے بھی یہ اصول رد کر دیا۔ وہ ہسرل کی بہروی میں کہتا ہے کہ تمام سہرا راندی ہوتا ہے یہی تمام شعور کسی نہ کسی سے وابستہ ہوتا ہے جس طرح آئینہ وہی سے رکھتا ہے جس کا عکس اس میں پڑتا ہے اسی طرح ان انبیاء سے الگ جن پر شعوری عمل ہوتا ہے شعور کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ’وجود و عدم‘ میں اسی مدھے سے اس نے اپنے استدلال کا آغاز کیا ہے۔

سارتر کہتا ہے کہ عدم وجود سے خارج میں نہیں ہے بلکہ اس کے اپنے اندرون میں
 غنی ہے۔ اس کے بغلوں میں موجود ہے جیسے ایک کپڑا بھول کے اندر کتنی مارے
 بیٹھا ہوتا ہے۔ سارتر مجرد وجود کو درخور اعتنا نہیں سمجھتا وہ اس کی درفوں
 سے بحث کرتا ہے۔ (۱) شعور (۲) سے جس پر شعوری عمل ہوتا ہے۔ سارتر کہتا
 ہے کہ سے کو چھوا جاسکتا ہے دیکھا جاسکتا ہے لیکن یہی بات ہم شعور کے بارے
 میں نہیں کہہ سکتے کہ اس کا ادراک بلا واسطہ ممکن نہیں ہے اس کے باوصف اس
 وجود ہے۔ ادراک کرنے والی ”میں“ ہے لیکن اس مفہوم میں موجود نہیں ہے
 جیسا کہ مثلاً ایک میز موجود ہے۔ ان دونوں کو جو سے ایک دوسرے سے جدا
 کرتی ہے وہی ’عدم‘ ہے۔ اس سے سارتر نے یہ تضاد آمیز نتیجہ اخذ کیا ہے کہ
 ”میں وہ ہوں جو میں نہیں ہوں اور میں نہیں ہوں جو میں ہوں۔“ سارتر کہتا ہے
 کہ انسان وہ نہیں ہے جو وہ ہے کیونکہ وہ حال میں موجود ہونے کے باعث ماضی
 سے ماوراء ہو جاتا ہے اور انسان ہے جو وہ نہیں ہے کیونکہ اس کے سامنے مستقبل
 کے بالقوہ ممکنات ہیں جو کہ حال میں نہیں ہیں۔ اس طرح خالص موجودگی کا عدم ہو
 جانے کی اور صرف ماضی اور مستقبل کے حوالے ہی سے اس میں معنی پیدا ہوگا۔
 لہذا انسانی فطرت کا عدم ہے صرف انسانی صورت احوال موجود ہے لیکن دنیا میں
 کوئی شے تو ہونا چاہیے جو عدم کو وجود میں قائم و بحال رکھنے کے قابل ہو۔
 شعور ہی وہ شے ہے۔ اس سے وہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ”انسان وہ وجود ہے جس کے
 ساتھ عدم اس دنیا میں آیا ہے۔“

سارتر کہتا ہے کہ انسانی موجودگی ایک ایسی کائنات میں لغو اور بے معنی ہے
 جو اس سے قطعی بے خبر ہے۔ اپنے آپ کو معنویت عطا کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے
 اور وہ یہ ہے کہ عدم سے مکمل آزادی کا اقدام کیا جائے۔ چنانچہ انسان کی آزادی
 اس کی ذات کے عدم ہی سے معرض وجود میں آتی ہے۔ آخری اور قطعی آزادی جسے
 انسان سے چھینا نہیں جا سکتا ”نہ“ کہنے کی آزادی ہے اور یہی سارتر کے نظریہ
 قدر و اختیار کا سنگ بنیاد ہے۔ آزادی کا یہ تصور ظاہراً منفی ہے اور ”نہ“ کہنے
 سے معرض وجود میں آتا ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ انسان کی آزادی یہ ہے
 کہ وہ ”نہ“ کہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان ہی ایسا وجود ہے جس
 میں عدم موجود ہے۔ سارتر کے خیال میں عدم ہی ’وجود مطلق‘ ہے۔ یہ عدم
 انسانی حقیقت ہے اور وہ منفیت ہے۔ اس طرح سارتر کی مابعد الطبیعیات میں منفی
 رنگ پیدا ہو گیا ہے۔

سارتر نے عدم کا نظریہ ہائی ڈگر سے اخذ کیا ہے لیکن اسے من و عن قبول نہیں کیا
 بلکہ بڑی حد تک اس میں ترمیم کی ہے۔ ہائی ڈگر نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ منفیت
 کا مبداء کیا ہے؟ اور جواب دیا تھا ”عدم“۔ سارتر نے اس استفسار کو آگے بڑھایا

اور ہوچھا کہ عدم کس سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ ہائی ڈگر کے ماورائی عدم کو اسی دنیا میں لانا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ ماورائی عدم دنیا والوں کے بطون میں سرایت کر گیا ہے۔ ہائی ڈگر کے برعکس وہ عدم کو معروض سے موضوع میں منتقل کر دیتا ہے اس پر شعور کا ہیوند لگا دیتا ہے اور کہتا ہے کہ شعور ہی اس دنیا میں عدم اور منفیت لایا ہے۔ ہائی ڈگر کہتا ہے کہ دنیا عدم سے وجود میں آئی ہے اور انسان اس عالم میں دہشت اور اذیت سے دوچار ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ عدم انسان کے شعور ذات سے متفرع ہوا ہے۔ اس طرح وہ ہائی ڈگر کے ماورائی عدم کی بجائے اتنے ہی عدم فرض کر لیتا ہے جتنے کہ باشعور انسان موجود ہیں۔ ہائی ڈگر کے فلسفے کی اساس ”وجود“ ہے جس سے سارتر نے صرف نظر کر لیا ہے۔ سارتر کے یہاں وجود برائے خود (شعور) اور وجود بذات خود (شیء) تو ضرور ہیں لیکن مجرد وجود نہیں ہے۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود کیسے باہم مل سکتے ہیں جب تک کہ دونوں وجود میں مدغم نہ ہوں اس سوال کا جواب سارتر سے نہیں بن پڑا۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود کی دوئی ڈیکارٹ ہی کی دوئی کی بدلی ہوئی صورت ہے یعنی موضوع اور معروض کی دوئی۔

سارتر کی اس منفی مابعد الطبیعیات اور کونیات سے جو اخلاقیات متفرع ہوتی ہے وہ بھی قدرتنا منفی ہے۔ اس کا کامل قدرو اختیار اخلاقیات میں بے راہ روی کی صورت اختیار کر گیا ہے اور آزادی صرف ”نہ“ کہنے تک محدود ہو گئی ہے۔ اس آزادی میں اثبات کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ ہر انسان اپنی اخلاقی قدریں خود تخلیق کرتا ہے اس لیے وہ اپنے اعمال میں مطلق العنان ہے اور جس راہ عمل کو چاہے بلا روک ٹوک انتخاب کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ سارتر خارجی عالم کو گھناؤنا اور غلیظ سمجھتا ہے جو انسانی آزادی کو سلب کرنے کے درپے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ چپک جانے والی غلاظت انسانی آزادی کو اسی طرح سلب کر لیتی ہے جیسے عورت کا نرم اور گداز بدن مرد سے آزادی عمل چھین لیتا ہے۔ یہ کہہ کر اس نے عورت کے حسن و جمال کو غلاظت میں ملفوف کر دیا ہے لیکن اس کا ذکر آگے آئے گا۔ یہ خیال کہ عدم وجود میں سرایت کر گیا ہے منفی، سلبی اور قنوطی ہے۔ عدم اور اس پر مبنی منفیت نے سارتر کی اخلاقیات کو کجروی میں بدل دیا ہے۔ سارتر کا یہ کہنا انتہائی قنوطیت ہے کہ

”زندگی چپکنے والی غلاظت ہے جو بہتے بہتے جم گئی ہے۔“

سارتر نے اپنی تالیف Existentialism as Humanism میں Humanism کا موجودہ دینی تصور پسلی کیا ہے۔ وہ اس ترکیب کو انسان دوستی کے مفہوم میں استعمال نہیں کرتا جیسا کہ مثلاً اس کا بہ وطن کونت کرنا ہے۔ سارتر کہتا ہے میرے معترضین کہتے ہیں کہ ’ناسیا‘ میں انسان دوستی کی تضعیک کرنے کے بعد میں دوبارہ اس سے رجوع لا رہا ہوں۔ سارتر کے خیال میں Humanism کے دو مفہوم ہیں ایک یہ کہ انسان مقصود المائدات ہے اور سب سے بڑی قدر بھی خود

وہی ہے۔ اس مفہوم کو وہ غلط قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمیں اس انسان دوستی کی ضرورت نہیں ہے۔ ”مبرا عقیدہ یہ ہے کہ سوائے انسانی کائنات کے اور کوئی کائنات نہیں ہے اور یہی ہمارا Humanism ہے جس سے ہم انسان کو یاد دلاتے ہیں کہ سوائے انسان کے کوئی اس کے لیے قانون نہیں بنا سکتا۔ ہم نے مذہب کو کھو دیا ہے لیکن Humanism کو ہا لیا ہے۔ اب اس بات کی ضرورت ہے کہ انسان کو آزاد کرایا جائے اسے قادر مطلق سمجھا جائے۔ ہم نے خدا کے وجود سے انکار کر دیا ہے تاکہ انسان خود انسان کے لیے وجود مطلق بن جائے۔“ سارتر کے نئے مفہوم کی رو سے اس کے Humanism کا ترجمہ ”انسان پسندی“ ہوگا انسان دوستی نہیں ہوگا۔

”وجود و عدم“ کے پیرایہ بیان میں ژولیدگی ہائی جاتی ہے۔ سارتر کی منطقی موشکافیوں اور جدلیاتی نکتہ آفرینیوں نے اس کے مطالب میں الجھاؤ پیدا کر دیا ہے۔ اس کے فلسفے کے اصل اصول کو سمجھنے کے لیے اس کی تالیف ”موجودیت پسندی“ زیادہ مفید مطلب ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کا انداز بیان صاف اور سلیس ہے۔ اور فلسفے کے متبذی بھی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

ڈاکٹر مارس فریڈمین نے کہا تھا کہ موجودیت فلسفہ نہیں ہے بلکہ رنگ مزاج (mood) ہے۔ فرینک کاپلر نے اس کی تشریح کرتے ہوئے موجودیت کے بنیادی افکار کی جو جامع اور ہر مغز تلخیص پیش کی تھی وہ قارئین کے سہولت فہم کے لیے درج ذیل ہے۔

”انسان ایک بے معنی کائنات میں آتا ہے اور اپنے ہراسرار شعور کے حقیقی جسے سارتر نے عدم سے تعبیر کیا ہے اس کائنات کو رہنے کے قابل بنا لیتا ہے۔ اس کے موجوداتی انتخاب ہی سے اس دنیا میں معنی اور قدریں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ انتخاب ہر فرد کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ ہر فرد اپنی ذاتی دنیا میں رہتا ہے یا بالفاظ سارتر اپنی انسانی صورت احوال کی تخلیق کرتا ہے۔ بسا اوقات موجوداتی انتخاب تحت الشعور میں غنی ہوتا ہے لیکن صحیح معنوں میں زندہ رہنے کے لیے فرد کا موجوداتی موضوع ہونا ضروری ہے جو تنہا اپنی صورت احوال کی ذمہ داری کو قبول کر لے۔ انتخاب کی یہ خوفناک آزادی موجوداتی موضوع کو خوف زدہ کر دیتی ہے کیوں کہ جو شخص اپنی دنیا آپ منتخب کرنے کی ضرورت محسوس کرے گا وہ یا۔ اور بے معنویت کا شکار ہو جائے گا۔ وہ کن قدروں کا انتخاب کرے؟ فلسفے کے نظام؟ مذہبی عقاید؟ بورژوا اخلاق؟ یہ سب بسا اوقات اپنی ذاتی آزادی سے صرف نظر کرنے کے سہانے بن جاتے ہیں اور فرد کی اپنی فزوں کے انتخاب میں مانع ہوتے ہیں۔ جن کا نتیجہ بالآخر

منافقت' ہوتا ہے۔ جو شخص منافقت کی زندگی گزارتا ہے وہ غیر حقیقی موجودگی رکھتا ہے جس سے بدتر اور کوئی شے نہیں ہے۔ اس حالت زبوں سے چھٹکارا پانا سارتر کے خیال میں وابستگی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی احوال میں مثبت کردار ادا کرنے کے لیے آدمی پوری آزادی اور استقلال سے اپنے آپ کو مکلف کرے۔ اس سے دوسروں کی آزادی سے آگاہی ہوگی اور یہی بات آخر الامر انسانی موجودگی کو شکل و صورت عطا کرے گی اور نوع انسان کے لیے مشترک و منظم مقصد پیش کرے گی۔ لیکن اس کا مدعا کیا ہوگا؟ اس بات کا ابھی سارتر نے فیصلہ نہیں کیا۔ جب اس نے "موجودیت بحیثیت انسان ہندی کے" (۱۹۴۶ء) میں وابستگی کے ذریعے نجات کا خیال پیش کیا تو اکثر لوگوں نے کہا کہ اس کے قنوطی فلسفے میں رجائیت کا عنصر پیدا ہو گیا ہے۔ دوسرے ممالک کے انسان دوستوں نے جو خدا کے بجائے انسان پر عقیدہ رکھتے ہیں اس رجحان کا خیر مقدم کیا سارتر نے یہ کہہ کر انہیں مایوس کر دیا کہ خدا مر چکا ہے لیکن انسان کو خدا کا بدل نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس نے مزید کہا کہ میں اپنے سابقہ مسلک سے انحراف نہیں کروں گا کہ انسان خدا بننے کی تمنا رکھتا ہے۔ صرف موشراذکر مفہوم ہی میں وہ انسان پسند کہلاتا پسند کرتا ہے۔ اس مفہوم میں موجودیت ایک فلسفہ نہیں ہے بلکہ رنگ مزاج ہے۔"

کیرک گرد کے یہاں موجودیت رنگ مزاج ہی تھی۔ مذہبی رنگ مزاج۔ کیرک گرد نے کہا تھا کہ خدا ہر محض عقیدہ رکھنا کافی نہیں ہے نہ اس کے وجود کے اثبات میں عقلی دلائل دینے سے مذہب کے تقاضے پورے ہوتے ہیں۔ عیسائیت کے احیاء کے لیے ضروری ہے کہ یزدانیت فرد کے جذباتی و ارادی تجربے میں بحیثیت ایک زندہ حری قوت کے موجود ہو۔ ہائی ڈگر اور اس کی پیروی میں سارتر نے فرد کے موضوعی تجربے پر ظواہر ہندی کا پیوند لگا کر آئے لا ادریت اور الحاد کا جامہ پہنا دیا ہے۔ یاد رہے کہ موجوداتی زاویہ نظر کا آغاز کیرک گرد سے نہیں ہوا جیسا کہ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے بلکہ کانٹ سے ہوا تھا جس نے موجودگی کی تشریح کرتے ہوئے ایک عام فہم مثال دی ہے۔ وہ کہتا ہے فرض کیجیے ایک شخص کہتا ہے "دس ڈالر موجود ہیں" ظاہر ہے کہ دس ڈالر کہیں نہ کہیں ضرور موجود ہوں گے یعنی ان کی موجودگی کو ماننا پڑے گا۔ دس ڈالر کی موجودگی کو تسلیم کرنے کے لیے یہ معلوم کرنا غیر ضروری ہوگا کہ یہ دس ڈالر اس کے پاس ہیں یا نہیں ہیں۔ اگر وہ کہے کہ "میری جیب میں دس ڈالر موجود ہیں" تو صورت حال انسانی ہوگی۔ یعنی اس کی جیب میں دس ڈالر کی موجودگی "انسانی

موجودگی“ ہوگی کیوں کہ وہ ان دس ڈالروں کو ٹٹول سکتا ہے۔ ان سے تقویت قلب حاصل کر سکتا ہے۔ ان سے اپنی ضروریات کی چیزیں خرید سکتا ہے انہیں کسی دوست کو قرض دے سکتا ہے۔ یعنی یہ کہنے سے کہ ”میری جیب میں دس ڈالر موجود ہیں“ دس ڈالروں کے ساتھ اس کا شخصی انسانی جذباتی رابطہ قائم ہو جائے گا۔ اسی تصور کی مذہبیاتی ترجمانی کرتے ہوئے کبرک گرد کہتا ہے کہ محض یہ کہہ دینا کہ خدا موجود ہے خدا کی موجودگی کا مبہم سا اثبات تو کر دینا ہے لیکن جب خدا میرے قلب و روح میں بحیثیت ایک بزدانی قوت کے موجود ہو جو مجھے خیر کی طرف مائل کرے اور شر سے روکے تو یہ ”مسیحی موجودگی“ ہوگی۔

”موجودگی“ کی تشریح میں ٹالسٹائے کی ایک کہانی کی مثال بھی دی جاتی ہے۔ اس کہانی کا کردار ایوان الحج بستر مرگ پر پڑا موت کی بھیانک موجودگی سے زندگی میں پہلی بار روشناس ہوتا ہے۔ طالب علمی میں ایوان الحج نے منطق قیاسی میں پڑھا تھا۔

”تمام انسان فانی ہیں۔

کائنات انسان ہے

اس لیے کائنات فانی ہے۔“

یہ پڑھتے وقت اس نے کبھی نہیں سوچا تھا کہ کائنات بھی اس کی طرح کا ایک انسان تھا جو کچھ عرصہ زندہ رہنے کے بعد مر گیا۔ مرنے وقت خدا معلوم اس کے کیا خیالات تھے اور کیا حسرتیں دل میں لے کر وہ دم توڑ رہا تھا۔ کائنات کے مرنے یا جینے سے اسے کیا دلچسپی ہو سکتی تھی لیکن یہ حقیقت کہ ”میں فریب المرگ ہوں“ اور موت ہر لمحے میرے سینے میں اپنے بے رحم ہنچے گاڑ رہی ہے بے حد اندوہ ناک اور تلخ ہے۔ گویا کائنات فانی ہے میں فنا اور موت کی صرف موجودگی ہے لیکن ”میں فانی ہوں“ میں ایوان کے لیے یہ مبہم سی موجودگی انسانی شخصی موجودگی کی صورت اختیار کر گئی ہے۔ ایوان ڈاکٹر سے پوچھتا ہے۔

”کیا میرا مرض شدید ہے؟“

ڈاکٹر کو اس بات میں کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ ایوان کے احساسات کیا ہیں۔ وہ تو محض یہ جاننا چاہتا ہے کہ ایوان کا مرض گردوں کے ماؤف ہو جانے کا نتیجہ ہے یا اس کی تہ میں مزن نزلہ ہے۔ مرنے کی موجودگی ڈاکٹر کے لیے محض موجودگی ہے لیکن ایوان کے لیے شخصی موجودگی ہے کہ وہ موت سے خوف زدہ ہے اور ڈاکٹر کے جواب میں آئید کی کرن کی جھلک دیکھنے کا ستمنی ہے۔ یہی انسانی شخصی موجودگی جو فلسفہ موجودیت کا اصل موضوع ہے شعور ذات سے پیدا ہوتی ہے۔ ذات و حیات کا شعور ذہن انسانی میں قدروں کی غلبہ کا باعث ہوتا ہے۔ جس شخص کو اس حقیقت کا شعور ہو جائے کہ اسے زندگی بطور فرصت مستعار کے ملی ہے وہ سوچنے لگتا ہے کہ اس فرصت کو کیسے گزارے۔ اسے احسن طریقے

سے گزارنے کے لیے کون سا نصب العین اپنائے اور اس کی ترجمانی کے لیے کن قدروں کا انتخاب کرے۔ اس شعور سے زندگی کی مجرد موجودگی اس کے لیے سچی ذاتی موجودگی بن جائے گی۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ موت اور فنا کے احساس کی تلخی کیرک گرد یا سارتر کی طرح آئے ذہنی عذاب، قلبی اذیت، تشکک، یاسیت یا سنک میں مبتلا کر دے۔ یہ شعور ذات و حیات اس میں انسان دوستی، احسان، مروت، اپناؤ اور خود فراموشی کے جذبات بھی پیدا کر سکتا ہے اور اس پر یہ حقیقت بھی منکشف ہو سکتی ہے کہ ذاتی دکھ سے نجات پانے کے لیے دوسروں کے دکھ درد میں شریک ہونا ضروری ہے اور انسان دوسروں کو خوش کر کے ہی خوشی سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ یہ انسانی موجودگی کا مثبت پہلو ہے یعنی خوشی کی موجودگی اس کے لیے اسی وقت انسانی شخصی موجودگی بن سکتی ہے جب وہ دوسروں کو مسرت بہم پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔ کیرک گرد اور سارتر نے موجودگی کے صرف منفی پہلو ہی سے اعتنا کیا ہے۔ کیرک گرد نے انسانی موجودگی میں موروثی اور ماورائی دہشت کا شمول کر دیا جو بقول اس کے جناب آدم کے ارتکاب معصیت کے بعد بنی نوع انسان کا مقدر بن چکی ہے۔ ہائی ڈگر اور سارتر نے دہشت کو ماوراء سے افراد کے دلوں میں منتقل کر کے ایک مذہبی نظریے پر فلسفے کا رنگ چڑھا دیا۔

سارتر کی مابعد الطبیعیات کا ایک اہم تصور یہ ہے کہ کائنات میں کسی قسم کا نظم و تناسب موجود نہیں ہے۔ اس میں جو توافقی دکھائی دیتا ہے وہ خود انسان کے ذہن کا دیا ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے ایک موجودی کا نقطہ نظر ایک متکلم کے نقطہ نظر سے مختلف ہوتا ہے۔ متکلم عقلی دلائل سے آغاز کرتا ہے لیکن بالآخر عقل کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ موجودیت پسند فطرت کو منتشر خیال کرتا ہے اور بعد میں اپنے ذہن کے پیدا کردہ ترتیب و تناسب کا کھوج اس میں لگتا ہے۔ سارتر اس بات کا قائل نہیں ہے کہ کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے۔ وہ خدا کے وجود کا منکر ہے اور اپنے فلسفے کو "ملحدانہ انسان پسندی" کا نام دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو انسان فاعل مختار نہیں رہتا۔ اس کے خیال میں یا تو انسان فاعل مختار ہے اور خدا کا محتاج نہیں ہے اور یا وہ خدا کا محتاج ہے اور مجبور ہے۔ وہ پہلی سق کا قائل ہے۔ سارتر خدا کا اس لیے بھی قائل نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی ذی شعور ہستی کو تسلیم نہیں کر سکتا جو بد ہیک وقت کائنات میں طاری و ساری بھی ہو اور اس سے ماوراء بھی جیسا کہ اہل مذہب کا ادعا ہے۔ وہ معروضی قدروں کے منکر ہے اور کہتا ہے کہ انسان اپنی ضرورت اور مرضی سے اپنی اخلاق قدریں تخلیق کر رہا ہے۔ اس کے خیال میں فلسفہ موجودیت پسندی "انسان پسندی" اس لیے نہیں کہ انسان فطرت کا مقصد غائی ہے بلکہ اس نے ہے کہ انسان خود اپنی اخلاق قدروں کا خالق ہے۔ وہ ایسے مقاصد کے حصول کی کوشش نہیں کرتا جو خارج سے اس کے سامنے رکھے جائیں بلکہ وہ انہیں حسب مرضی منتخب کرنا ہے۔ وہ اپنے ہر فعل کا خود ذمہ دار ہے۔ یہی

ذمے داری اس کے حزن و ملال کا باعث بن جاتی ہے۔ سارتر کے نظام میں کسی قسم کی ازلی و ابدی صداقتوں کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ روزے نہ ہے۔
 ”موجودیت میں علم کی قدر و قیمت کسی قسم کی ازلی و ابدی صداقت کی مناسبت سے معر نہیں ہوتی بلکہ اس کی حیاتیاتی قدر سے معین ہوتی ہے جو شعور میں موجود ہوتا۔“

سارتر کی نفسیات میں خود مرکزیت کا تصور اہم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی شخص کے طرز عمل سے اس کے ذہنی واردات کا اندازہ لگانا ناممکن ہے۔ یہ دوسرے لوگوں میں بھی اپنے آپ ہی کا مضامہ کرتے ہیں۔ ہر شخص ذہنی کرب میں مبتلا ہے سارتر کے خیال میں عسفی و محبت مستقل محرومی کا نام ہے اور محبت اس احساس تنہائی کو دور کرنے کی ناکام کوشش ہے جس کا ہر شخص شکار ہے۔ عاشق اور محبوب اپنے آپ کو ایک دوسرے کے وجود میں ضم کرنے کی ناکام کوشش کرتے رہتے ہیں۔ دو یکہ و تنہا دل جو مستقلاً یکہ و تنہا ہیں کبھی ایک نہیں ہو سکتے۔

سارتر کا ’فریب نفس‘ کا نظریہ بڑا معنوی خیز اور دلچسپ ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ ایک ایسی مثال دیتا ہے جس سے ضمناً موجودیت کے دوسرے اصول بھی اجاگر ہو جاتے ہیں وہ کہتا ہے ایک عورت ہے جو پہلی بار ایک مرد کے ساتھ باہر جانے پر آمادہ ہوتی ہے۔ یہ عورت اپنے نئے دوست کے اصل مدعا سے بخوبی واقف ہے اور جانتی ہے کہ وہ کس غرض کے لیے آئے اپنے ساتھ لے جا رہا ہے لیکن وہ جان بوجھ کر اپنے آپ کو اس فریب میں مبتلا کر لیتی ہے کہ اس مرد کا رویہ نہایت مہذبانہ اور شائستہ ہے اور وہ تو محض اس کی دلچسپ باتیں سننے کے لیے اس کے ساتھ جا رہی ہے۔ اس سے زیادہ اسے کسی شے کی تمنا نہیں ہے۔ اتنے میں وہ مرد اس عورت کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں تھام لیتا ہے۔ عورت سب کچھ جانتے کے باوجود اپنا ہاتھ نہیں کھینچتی۔ اس وقت یہ عورت مختار مطلق ہے کہ جو فیصلہ چاہے کرے۔ وہ اس مرد کے ساتھ باہر جانے سے انکار کر سکتی ہے لیکن انکار نہیں کرتی۔ وہ آزاد ہے لیکن اس کے دل کی تہ میں اس شخص سے مستفید ہونے کی آرزو موجود ہے۔ یہ سوچ کر کہ دراصل وہ شخص اس کا دلی احترام کرتا ہے۔ وہ حقیقت سے ماوراء ہو جاتی ہے۔ اس مثال میں موجودیت کے تین لازمی عناصر دکھائی دیتے ہیں۔ ایک خاص صورت احوال جو فیصلہ طلب ہے۔ فیصلہ کرنے میں آزادی اور اختیار اور حقیقت سے ماوراء ہونے کی خواہش۔ ماورائیت کی اس حالت میں وہ حقیقت سے بالاتر ہو جاتی ہے اور اس کا ہاتھ جو مرد نے تھام رکھا ہے وہیں رہتا ہے اور سپردگی کی حالت میں ناوجود کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس طرح عورت کی شخصیت کے دو پہلو سامنے آ جاتے ہیں حقیقت اور ماورائیت کی آرزو۔ اور یہ کارفرمانی خود فریبی کی ہے۔ اس کے بعد جو فیصلہ بھی وہ کرے گی وہ آزادانہ ہوگا اور اس کی ذمے داری خود اس پر عائد ہوگی۔

”وجود و عدم“ کے مطالب بیان کرتے ہوئے ہم سارتر کی منفی مابعد الطبیعیات

کا ذکر کر چکے ہیں۔ اس منفی مانعہ طبیعیات سے جو اخلاقیات متفرع ہوں وہ وضاحت طلب ہے۔ سارتر کے پیرو اس کے قدر و اختیار کے نظریے سے بڑے متاثر ہیں۔ سارتر نے کہا ہے نہ کامل آزادی کا تصور ہی اس کی اخلاقیات کی اساس ہے۔ اس کے الفاظ میں۔

”میری آزادی ہی قدروں کی واحد بنیاد ہے چونکہ میں ایسا وجود ہوں جس کے باعث قدربیں موجود ہیں لہذا اس بات کا کوئی جواز نہیں ہے کہ میں ایک نظام اقدار کو اپناؤں یا دوسرے سے واسطہ رکھوں۔ قدروں کی موجودگی کی واحد اساس ہونے کی بنا پر میرا قطعاً کوئی جواز نہیں ہے اور میری آزادی یہ معلوم کر کے آزادی سے دو چار ہوتی ہے کہ یہ قدروں کی ایک ایسی بنیاد ہے جس کی اپنی کوئی بنیاد نہیں ہے۔“

یہ بات موجب حیرت ہے کہ آزادی کا وہ تصور جس کی اپنی کوئی بنیاد نہ ہو قدروں کی بنیاد کیسے بن سکتا ہے۔ سارتر کا آزادی کا تصور منفی ہے یعنی ایک خاص صورت احوال میں ”نہ“ کہنے کی آزادی۔ کوئی منفی تصور کسی نظام اقدار کی بنیاد نہیں بن سکتا کیوں کہ اس کی اپنی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ بنیاد تو صرف مثبت ہی ہو سکتی ہے جیسے مثلاً عدم وجود کی بنیاد نہیں بن سکتا یا بد صورتی حسن کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ سارتر کا یہ اخلاقیاتی ہیوٹ آن مقدمات کے باعث ہوا ہے جن کا ذکر سنون دی ہوائٹر نے ”اہال کی اخلاقیات“ میں کیا ہے۔ اس کتاب میں وہ کہتی ہے کہ سارتر کا فلسفہ اہال کا فلسفہ ہے وہ زندگی کا خواہاں ہے لیکن موت پر یقین رکھتا ہے۔ وہ وجود کی تلاش میں سرگرم ہے لیکن ناوجود سے دوچار ہے۔ وہ خود موضوع ہے لیکن دوسروں کو اپنا معروض بنا لیتا ہے اور خود ان کے معروض بن جاتا ہے۔ اس صورت احوال میں آزادی ہی واضح صورت میں سامنے آتی ہے۔ ہر شخص آزاد ہے اس مفہوم میں کہ وہ اپنے آپ کو اس دنیا میں موجود پاتا ہے۔ آزادی ہی تمام قدروں کا تمام معنویت کا مبداء ہے اور یہ موجودگی کا واحد جواز بھی ہے۔ آزادی تمام اخلاقی قدروں کو جذب کر لیتی ہے اور خود اخلاق کا بدل بن جاتی ہے۔ یہ فیصلے ایک خاص فرد خاص صورت احوال میں کرتا ہے۔ بد قسمتی سے یہ آزادی خود مہمل اور لغو بن جاتی ہے۔ سارتر کچھ زیادہ ہی آزادی کا خواہاں ہے۔ وہ نہ صرف داخلی اور خارجی اسباب سے آزادی چاہتا ہے بلکہ ان معروضی قدروں سے بھی آزاد رہنا چاہتا ہے جن کو خود اس نے خلق نہیں کیا۔ وہ ان لوگوں کی تضعیک کرتا ہے جو معروضی قدروں پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس کے خیال میں حقیقی انتخاب اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم اپنی قدربیں خود تخلیق کرتے ہیں۔ اس طرح سارتر کے نظریے میں کسی اخلاقی نظریے کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ کوئی شخص خلا میں سانس نہیں لے سکتا۔ ہر انتخاب اس امر کا متقاضی ہوتا ہے کہ میں ۱ کے

بجائے ب کا انتخاب کروں اور یہ انتخاب بذات خود معروضی قدروں کے وجود کے اثبات کرتا ہے۔ ہائے مان نے سچ کہا ہے کہ حقیقی آزادی خاص اخلاق حدود میں رہ کر دوسرے لوگوں کے علاقے کی روشنی میں اپنے کسی فعل کی ذمے داری قبول کرنے کا نام ہے۔ کوئی انتخاب اس لیے حقیقی نہیں ہے کہ یہ کوئی ذات کرتی ہے بلکہ اس لیے حقیقی ہے کہ اسے کسی اخلاق دستور کے حدود میں رہ کر کسی اخلاق معیار کے مطابق کیا جاتا ہے انسانی معاشرہ کسی نہ کسی اخلاق دستور کے بغیر باقی و برقرار نہیں رہ سکتا۔

سارتر کا اخلاق انسانی نقطہ نظر سے سہل اور لغز ہے۔ جس آزادی پر یہ مبنی ہے وہ وحوش و بہائم ہی کو میسر آ سکتی ہے۔ انسان تو معاشرتی علاقے اور قوانین کا باندہ ہو کر ہی آزاد رہ سکتا ہے۔ جنگل کے وحوش بھی صحیح معنوں میں آزاد نہیں ہیں کہ وہ اپنی جبلتوں کی قید میں ہیں۔ انسان ”مطلقاً“ آزاد ہوگا تو وہ جذبہ و جبلت کا غلام بن کر رہ جائے گا کہ ہر وقت وقتی جذبے کی تشنی میں کرشاں رہے گا۔ اسی طرح جب ہر شخص اپنی اخلاق قدریں خود تخلیق کرے گا تو اخلاق کا کوئی معیار ہی باقی نہیں رہے گا۔ اخلاق کا معیار لازماً معروض میں ہوگا ورنہ وہ معیار ہی نہیں رہے گا ”موضوعی اخلاقیات“ کا کوئی معیار نہیں ہو سکتا منطقی لحاظ سے بھی موضوعی اخلاق کا تصور کرنا مشکل ہے۔ موضوع ۱ کے لیے ب معروض بن جاتا ہے۔ اسی طرح موضوع ب کے لیے موضوع ۱ معروض بن گیا۔ اس صورت میں سب موضوعات کی اخلاق قدریں کسی نہ کسی کے لیے معروضی ہی ہوں گی۔ لہذا موضوع کی اخلاق قدروں کا وجود باقی نہیں رہے گا۔ مزید برآں قدر کے لیے استقلال و استقرار لازم ہے۔ ہماری کوئی پسند اس وقت قدر بنے گی جب وہ کچھ عرصے کے لیے۔ ایک ساعت ہی کے لیے سہی۔ مستقل طور پر باقی رہے گی۔ لیکن جب موضوع کے گریزان جذبات کے ساتھ ساتھ اس کی پسند بھی تخلیق ہوتی رہے گی اور مٹی رہے گی تو وہ قدر نہیں کہلانے کی پسند ہی کہلانے گی۔ اس طرح سارتر کے ”اخلاق“ میں قدر کا وجود ہی ممکن نہیں ہو سکتا۔ جس شے کو وہ اخلاق کا نام دیتا ہے فی الاصل وہ بے راہ روی ہے جو عملی دنیا میں کجروی کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے۔ سارتر کی اخلاقیات میں بھی اس کی مابعد الطبیعیات کی منفیت اور سلبيت نمایاں ہو گئی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آزادانہ انتخاب ہمیشہ کرب ناک ہوتا ہے۔ انسان کے کندھوں پر آزادی کی ہماری حلیب رکھ دی گئی ہے جسے وہ اٹھانے اٹھانے پھرتا ہے۔ آزادی لعنت ہے عذاب ہے۔ سارتر اس بات کا قائل نہیں ہے کہ کوئی شخص کسی خاص صورت احوال میں حقیقی انتخاب کر کے دلی مسرت سے بھی بہرہ یاب ہو سکتا ہے۔ اس کی خشونت آمیز کلیت اور جارحانہ سنک میں کرب ہے۔ دہشت ہے۔ عذاب ہے درد ہے دکھ ہے۔ اس میں مسرت۔ آسودگی اور طمانیت کا

کوئی وجود نہیں ہے۔

موجودیت کا نظریہ ہمہ موضوعیت' کا ہے جس میں معروض کا وجود محض اضافی مفروضے کا ہے۔ فردیت اس موضوعیت کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرد ہے جا طور پر اپنے آپ ہی کو حق و باطل اور خیر و شر کا معیار سمجھنے لگتا ہے۔ جو شے اس کے لیے حق ہے وہی حق ہے جو شے اس کے لیے شر ہے وہی شر ہے۔ سارتر کی اخلاقیات کی طرح اس کے دوسرے فلسفیانہ عقائد میں بھی فردیت کار فرما ہے اور اس نے اپنی ہمہ موضوعیت کے تمام منطقی نتائج بھی قبول کر لیے ہیں۔

سارتر کا اجنبیت کا تصور فردیت ہی کا پروردہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اپنے آپ سے اجنبیت کا مسئلہ صنعتی انقلاب کے بعد شہروں میں رہائش اختیار کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ کلوں کے استعمال سے انسانی رشتے مجروح ہو گئے ہیں اور انسان پہلے سے کہیں زیادہ اس وسیع اور بے کراں کائنات میں اپنے آپ کو تنہا' بے بس اور بے چارہ محسوس کرنے لگا ہے۔ فطرت سے اس کا جذباتی تعلق منقطع ہو گیا ہے۔ سارتر کے یہاں فرد کا اپنے آپ سے یگانگی کا احساس زیادہ کرب ناک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فرد جماعت کے دباؤ کی تاب نہ لا کر اپنے آپ سے یگانہ ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ کافکا اور دوستوفسکی کے ناولوں میں ایسے کردار ملتے ہیں جو نہ صرف اپنے آپ کو غریب شہر محسوس کرتے ہیں بلکہ اپنے آپ سے یگانہ بھی ہیں۔ موجودیت پسند ادباء میں کالمبو کے "اجنبی" کا کردار میورسالت غریب شہر کی ایک عمدہ مثال ہے۔ میورسالت ایک کلرک ہے جو عروسی کی زندگی گزارنے کے بعد اپنی موت پر اپنے اصل جوہر مردانگی سے روشناس ہوتا ہے۔ فرد کے احساس تنہائی کا باعث میکانیکیت کو قرار دیا جاتا ہے جس کا نتیجہ وہ قلبی اور حسی جمود ہے جو انسانی ربط و تعلق کے فقدان اور جذباتی محرومی کا نتیجہ ہے۔ نظر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ یگانگی میکانیکیت کی نہیں بلکہ فردیت کی پیداوار ہے۔ میکانیکی معاشرے میں فردیت نے جس تنہائی اور محرومی کے احساسات کو جنم دیا ہے وہ سرمایہ دارانہ معاشرے کی زائیدہ ہے جس میں ہر شخص ذاتی مفاد کی پرورش میں کوشاں ہوتا ہے۔ اور ذاتی مفاد کی خاطر اجتماعی مفاد کو پاؤں تلے روندنے میں کوئی دریغ محسوس نہیں کرتا۔ یہی خود غرضی اور تساوت قلبی اپنی ذات سے یگانگی کا اصل سبب ہے۔ سرمایہ دار ممالک کے مفکرین یہ کہہ کر کہ اجنبیت میکانیکی معاشرے کا لازمی نتیجہ ہے لوگوں کی توجہ اس سلبی فردیت کی طرف سے ہٹانا چاہتے ہیں جو سرمایہ دارانہ معاشرے کو گہن کی طرح چاٹ رہی ہے اور جس نے معاشرے میں انسانی ہمدردی اور دلسوزی کے جذبات کچل کر رکھ

دیے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مرض کا مداوا اجتناب میر غنی ہے۔ جب فرد کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ وہ جو کہہ کر رہا ہے اس سے اس کی ذات ہی کو نہیں بلکہ پورے معاشرے کی بہبود کو تقویت ہوگی تو وہ اجنبیت، محرومی اور احساسی جمود سے محفوظ رہے گا خواہ وہ ساری عمر کون سے کام لیتا رہے۔

اپنے آپ سے بیگانگی کا انجام لغویت پر ہوتا ہے کیونکہ جماعت سے قلبی راضی ہر قرار رکھنے ہی سے فرد کی زندگی میں معنویت پیدا ہوتی ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ ہر شے لغو ہے بے معنی ہے اور یہ بات ہر لحاظ سے ہر پہلو سے وجود پر صادق آتی ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوگا کہ آخر وہ کون سی اساس ہے جس کی بنا پر ہم کسی شے کو با معنی یا بے معنی کہہ سکتے ہیں۔ اگر وہ اساس موضوع سے خارج میں ہے تو وہ لامحالہ معروضی ہوگی جو سارتر کی ہمہ موضوعیت کے منافی ہے اور اگر وہ اساس خود موضوع میں ہے تو موضوع کا ایک حصہ ہونے کے باعث موضوع اس کا جائزہ کیسے لے سکے گا اور اگر لے سکے گا تو وہ اپنا معروض بن جائے گا جو محال و ممتنع ہے۔ سارتر جو ہر شے کو سہل اور لایعنی سمجھتا ہے اس کے اپنے فلسفے کو کیسے با معنی سمجھا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہروفیسر آئر آسے ”اہال کا فلسفہ“ کہتے ہیں۔ زندگی کو لغو اور وجود کو بے معنی سمجھنے سے اپنے آپ سے بیزاری اور نفرت کا لاحق ہو جانا قدرتی بات ہے۔ اس کیفیت نے سارتر میں استلا کی صورت اختیار کر لی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک بے کیف اور انتہاء استلا کی کیفیت میرے تمام مشاہدات و تجربات میں موجود رہتی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں:

”ہمیں استلا کی اصطلاح کو استعارہ قرار نہیں دینا چاہیے جو جسمانی قدرت انگیزی سے لیا گیا ہے۔ اس کے برعکس ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ اس استلا کی بنا ہی پر تمام خصوصی اور تجرباتی استلا — جو گلے سڑے گوشت، تازہ خون، فضلہ وغیرہ کو دیکھ کر پیدا ہوتا ہے اور ہم قے کر دیتے ہیں۔“

سارتر کی خرد دشمنی اور قنوطیت کا سبب بھی فردیت ہے۔ خرد دشمنی کی روایت کبرک گرد کے ساتھ موجودیت میں داخل ہونی۔ کبرک گرد نے کہا تھا کہ آسے عقل و خرد کی مخالفت کے لیے مامور کیا گیا تھا۔ موضوعیت ہو یا فردیت رومانیت ہو یا مسیحی موجودیت ان میں آزادی مطلق کا جو تصور پیش کیا جاتا ہے وہ عقل و خرد کی کار فرمائی کو قبول کرنے سے باقی نہیں رہ سکتا کہ عقل و خرد انسانی جبلتوں پر پابندیاں عائد کرتی ہے یہ ایک بلیہی حقیقت ہے کہ انسانی تمدن — ریاست — قانون بلکہ خود انسانیت عقل و خرد کی دست پروردہ ہے۔ انسان اپنی جبلتوں پر عقل و خرد کی گرفت مضبوط کر کے انہیں تعمیری راہوں پر نہ موڑ دیتا تو آج بھی وحوش کی طرح جنگلوں میں ہٹک رہا ہوتا۔ انسان کے جذبات اور جبلتیں فوری تشفی کی متقاضی

قلبی رابطے کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ جب دو آدمی ملتے ہیں تو وہ ایک دوسرے کو معروض میں تبدیل کر دینا چاہتے ہیں گویا انسانوں کا باہمی رابطہ لامحالہ کشمکش اور نزاع کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ان حالات میں دوستی، رفاقت اور محبت بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ سارتر کے بقول ہر شخص دوسرے شخص کو معروض میں بدل دیتا ہے۔ یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہر شخص کسی نہ کسی کا معروض بن کر رہ جائے گا اور موضوع کا وجود ہی باقی نہیں رہے گا۔ نظریاتی پہلو سے سارتر کی موضوعیت میں معروض کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے لیکن عملاً ہر شخص کے معروض میں بدل جانے سے اس کی ہمہ موضوعیت باقی نہیں رہے گی۔ بہر صورت اسی نظریے کے تحت سارتر نے دوستی اور عشق و محبت سے انکار کیا ہے۔ ”وجود و علم“ میں کہتا ہے کہ انسانوں میں رفاقت، دوستی اور عشق و محبت کا رابطہ قائم ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ دوسرا آدمی جو خارج سے میری طرف دیکھتا ہے اس کے لیے میں معروض ہوں شیے ہوں۔ میری موضوعیت اپنی تمام آزادی کے ساتھ اس کی نگاہ پر منکشف نہیں ہو سکتی اس لیے وہ مجھے شیے میں بدل دیتا ہے لہذا بقول سارتر عشق خاص طور پر مرد عورت کا عشق ایک مستقل کشمکش ایک مسلسل پیکر میں بدل جاتا ہے۔ عاشق اپنی محبوبہ سے وصل کا خواہاں ہوتا ہے۔ محبوبہ کی آزادی جو اس کی فطرت کا اصل جوہر ہے عاشق کی گرفت میں نہیں آ سکتی اس لیے عاشق اپنی محبوبہ کو وصال کی خاطر شیے میں تبدیل کر لیتا ہے اور عشقی اذیت کو شیے اور اذیت پسندی کے درمیان کھٹ کر رہ جاتا ہے۔ اذیت کو شیے میں دوسرے کو شیے میں بدل دیتا ہوں جس پر میں اپنی مرضی کے مطابق قابو پانا چاہتا ہوں۔ اذیت پسندی میں میں خود ایک شیے بن جاتا ہوں تاکہ دوسرے کو اپنی گرفت میں لے کر آئے اس کی آزادی سے محروم کر دوں۔ اس طرح عشق عورت اور مرد کے درمیان کشمکش اور پیکار کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ تصور سارتر کے اسی عقیدے سے وابستہ ہے کہ انسانی علاقہ کی دو ہی صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں اذیت کو شیے اور اذیت پسندی۔ معروف معنی میں اس کے ناولوں اور ممثلیوں میں عشق و محبت کا نام و نشان تک نہیں ملتا۔ اور ان میں انتہائی سرد مہری اور سرد دلی کا احساس ہوتا ہے۔ البتہ سدومیت، اذیت کو شیے اور اذیت پسندی کا ذکر اس نے ہر جوش انداز میں کیا ہے۔ اس کے ناول ”آزادی کی راہیں“ کا ایک کردار ڈینیل سدومی ہے جسے اپنی کجروی کا بڑا تلخ احساس ہے۔ وہ اپنے اعضائے تناسل کو قطع کر کے سدومی ترغیبات سے نجات پانا چاہتا ہے لیکن چہرے کی ایک پھنسی کو آستری سے کاٹ کر رہ جاتا ہے۔ پھر وہ اپنی ہانتوں ہلیوں کو دربا میں ڈبو کر اذیت کو شیے کی تسکین کرنا چاہتا ہے۔ آخر وہ

ہوتی ہیں اس لیے عقل کی پابندی ہمیشہ ان پر کھلتی ہے۔ عقل کا لغوی معنی رسی کا ہے جو مثلاً سرکش اونٹ کے گھٹنے پر باندھ دی جائے۔ ظاہر ہے کہ مکمل قدر و اختیار کے نظریے میں جیسا کہ سارتر نے پیش کیا ہے عقل و خرد کا وجود ناگوار گزرے گا۔ سارتر کا ادعا ہے کہ حقیقت جذباتی اور ارادی ہی ہوتی ہے۔ گویا سارتر فلسفے کی دنیا سے جو عقل استدلالی کا خالصہ ہے اسے جلاوطن کر دینا چاہتا ہے لیکن سم ظریفی یہ ہے کہ دوسرے خرد دستنوں کی طرح عقل و خرد کی بے مائگی اور لا حاصلی کے ثبوت میں جو دلائل سارتر نے دیے ہیں وہ بھی خالصتاً عقلیاتی اور منطقی ہیں۔ وہ استدلال عقل سے کرتا ہے اور حقیقت کو گریزان جذبات و واردات میں تلاش کرتا ہے۔ دوسرے موجودیت پسندوں پر یہ فکری تضاد منکشف ہو چکا ہے چنانچہ کارل جاسپرز اور جبریل مارسل موجودیت پسند انسانی کھلانا پسند نہیں کرتے بلکہ عقلیت پسند کھلانے پر اصرار کرتے ہیں۔ کارل جاسپرز لکھتا ہے۔

”میں چاہتا ہوں کہ آج سے میرے فلسفے کو عقلیاتی فلسفہ کہا جائے کہوں کہ فلسفے کی اس اساسی خصوصیت پر زور دینا ضروری ہے۔ عقل و خرد کا خاتمہ ہوا تو ہر شے کا خاتمہ ہو جائے گا۔ شروع ہی سے فلسفے کا یہ کام رہا ہے اور اب بھی اس کا منصب یہی ہے کہ عقل استدلالی کا مقام بحال کیا جائے اور اس کی اہمیت کو تسلیم کیا جائے۔“

سارتر کہتا ہے کہ یہ دنیا بے معنی ہے۔ عفویت ہے سیال غلاظت ہے جو بہتے بہتے جم گئی ہے۔ انسان دنیا میں تنہا ہے۔ اس کی آزادی اس کے لیے عذاب بن گئی ہے۔ خدا مر چکا ہے۔ کوئی اخلاق قانون نہیں ہے۔ یہ کہہ کر سارتر نے انسان کو اپنی زندگی سے متنفر اور اس دنیا سے یزار کر دیا ہے۔ وہ ذاتی کرب اور دہشت کو عمومی رنگ دے کر انہیں مابعد الطبیعیاتی صداقتوں کا درجہ دینا چاہتا ہے۔ ہر شخص جانتا کہ انسان فانی ہے اور زندگی بے بقا ہے لیکن ہر وقت فنا اور بے ثباتی کا رونا رونے سے زندگی کے مسائل حل نہیں ہو جاتے نہ استلا کی کیفیت انسان کو تلخ حقائق سے مفاہمت کرنے میں مدد دے سکتی ہے۔ جو شخص سارتر کی طرح زندگی کو ”متعفن غلاظت کا ڈھیر“ کہے گا وہ اس کی مسرتوں سے کیسے بہرہ اندوز ہو سکتا ہے۔ سارتر اور اس کے ہمناؤں کی قنوطیت کے باوصف اس دنیا میں فنا اور موت کے منڈلاتے ہوئے سایوں تلے مسرت یقیناً موجود ہے۔ انسان مکروہات زمانہ کے باوجود مطالعہ، تہذیب نفس، فنون لطیفہ، عشق و محبت، ایثار نفس اور انسان دوستی میں سچی مسرت سے بہرہ باب ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے۔

سارتر کی فردیت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ انسانوں کے درمیان ذہنی و

میتو کی داستانہ مارسیل سے جو حاملہ ہو چکی ہے نکاح کی بیس کس کرنا ہے تاکہ اس کے آڑے آسکے۔ ڈینیل کا یہ فیصلہ المناف ہے کیوں کہ فی الحقیقت وہ عورت سے متنفر ہے اور اپنے آپ کو سزا دینے کے لیے مارسیل سے نکاح کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح سارتر نے نکاح کے ادارے کی تدبیر کی ہے۔ یہ مسلم ہے کہ سارتر خود ہم جنسی رجحان رکھتا ہے۔ انٹریٹ کے ڈاکٹر پیٹر ڈیمسی کے خیال میں سارتر لارا کیل کی بندرگاہ کے دوران قیام میں ہم جنسیت کا سکر ہوا تھا کیوں کہ وہاں کے جہاز رانوں میں یہ علت عام تھی۔ ہر صورت ڈینیل کے کردار میں سارتر کے اپنے ہم جنسی رجحان کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ وہ ہم جنسیت پر فلسفہ موجودیت کا پردہ ڈالنا چاہتا ہے جیسا کہ ڈینیل کے احوال سے ظاہر ہے۔ ڈینیل ایک نوخیز لڑکے فاب کو اپنے فلیٹ میں لے جاتا ہے اور اسے یہ تعلیم دے کر کہ وہ ہر طرح سے آزاد ہے اسے اپنی مدد ملی ہووس کا نشانہ بنانا چاہتا ہے۔

”قلب نے پوچھا ”تم مجھے آزادی کا سبق کیسے دو گے؟“

ڈینیل کہنے لگا ”ہمیں چاہیے کہ لا آبالیانہ انداز میں اس آزادی کا آغاز کریں اور تمام اخلاق قدروں کو دھتا بتا دیں۔ کیا تم ایک طالب علم ہو؟“

”ہاں — — تھا“

”قانون؟“

”نہیں — — ادبیات“

”یہ تو اور بھی اچھا ہوا۔ اب تم مری بات سمجھ لے گے۔ باقاعدہ منظم شبہ! سمجھے کہ نہیں؟ ران ہو کا ارادی نراج۔ ہمیں چاہیے کہ کامل برہادی کا عمل شروع کریں محض زبان سے نہیں بلکہ عمل سے جو کچھ تمہارے ذہن میں دوسرے لوگوں سے اخذ کیا ہوا موجود ہے وہ سب دھواں بن کر آڑ جائے گا۔“

اس طرح مطلق آزادی کے نام پر قلب کی تطہیر فکر کر کے ڈینیل اسے اپنی ہووس کا نشانہ بنانا چاہتا ہے۔

سارتر کے قصوں میں جا بجا اذیت کوشی اور اذیت پسندی کے مناظر دکھائی دیتے ہیں ”آزادی کی راہیں“ میں ایک نوجوان لڑکی آنوج میتو کے سامنے اپنے ہاتھ میں چاقو کی اتی بھونک کر آئے لہولہان کر لیتی ہے۔ اس کے ہاتھ سے آملتے ہوئے خون کو دیکھ کر میتو اس لڑکی میں بے پناہ جنسی کشش محسوس کرتا ہے اور اسی چاقو سے اپنا ہاتھ زخمی کر لیتا ہے۔ آنوج اپنا خون آلود ہاتھ میتو کے لہولہان ہاتھ میں دے کر کہتی ہے۔

”یہ لہو کی رفاقت ہے۔“ اور سپردگی پر آمادہ ہو جاتی ہے۔

”ناسیا“ کا کبردار رو کوٹنن بھی چاقو سے اپنا ہاتھ زخمی کر لیتا ہے۔ اس کا

خون ٹپ ٹپ سفید کاغذ پر گرتا ہے تو وہ کہتا ہے ۔

”یہ خوش آئند یاد میں ہمیشہ محفوظ رکھوں گا۔“

یہ اذیت کوشی اور اذیت ہسندی سارتر اور اس کی دوست سمون میں قدر مشترک ہے ۔ سمون کا پہلا ناول تھا ”وہ قیام کرنے کے لیے آئی۔“ اس میں ایک نوجوان لڑکی زیویر نامی سلگتے ہوئے سگریٹ سے اپنا ہاتھ جلاتی ہے ۔

”زیویر نے جلتی ہوئی سرخ جنگاری اپنی جلد سے مس کی ۔ بک لغت آس کے ہونٹوں پر مسکراہٹ منجمد ہو کر رہ گئی ۔ یہ مسکراہٹ ایک ایسی عورت کی تھی جو تنہا ہو ۔ ہگلی ہو ۔ وصال کی از خود رفتگی میں ایک عورت کی عذاب ناک مسکراہٹ جسے دیکھنا ناقابل برداشت تھا ۔“

بھر زیویر کہتی ہے کہ ہاتھ جلتے وقت آس نے نفس پرور کیف محسوس کیا تھا ۔ سارتر کو عورت سے نفرت ہے ۔ اس کی نمٹیلوں اور ناولوں میں عورتوں کے جو کردار دکھائی دیتے ہیں سب کے سب بے کیف اور نفرت انگیز ہیں ۔ سارتر مردانگی ، فعالیت ، قوت اقدام ، مہم جوئی کا مداح ہے اس لیے آسے عورت کی خود سپردگی ، درماندگی ، انفعالیات اور کمزوری سے گھن آتی ہے ۔ وہ جنسیات کا ذکر بھی حقارت سے کرتا ہے اور فعل مقاربت کو ”بے کیف ورزش“ کا نام دیتا ہے ۔ اس کے حیاں ”وجود بذات خود“ فطرت (نیچر) ہے جو بار آوری ، نسائیت اور سپردگی کی عین ہے ۔ اس کے برعکس ”وجود برائے خود“ نفس انسانی کا مذکر اور فعال پہلو ہے جس کی برکت سے انسان آزادانہ راہ عمل کا انتخاب کرتا ہے ۔ سارتر اس مردانہ عنصر کا شیدائی ہے ۔ وہ عورت اور نیچر دونوں کو گندہ سمجھتا ہے ۔ برنارڈ ولی کا مقولہ ہے ”عورت غلاظت کا پلندہ ہے“ یہی خیال سارتر کا بھی ہے ۔ اسی نفرت کے باعث آس نے اپنی نمٹیل ”فلانز“ میں الیکٹرا کا قدیم نسوانی کردار بھی مسخ کر دیا ہے ۔ یونانی روایت کی الیکٹرا خون آشام ہے جو نہایت بے رحمی سے اپنے باپ کے قتل کا انتقام اپنی ماں اور آس کے عاشق سے لیتی ہے ۔ سارتر کی الیکٹرا جیوپٹر کے سامنے دو زانو ہو کر ہشیمانی کا اظہار کرتی ہے اور عفو کی طالب ہوتی ہے ۔ سارتر عورت کے حسن و جمال کا بھی قائل نہیں ہے ۔ ایک نقاد کے بقول وہ عورت کے حسن کی قدر نہ کر سکا کیونکہ وہ خود مردانہ وجاہت اور حسانت سے محروم تھا ایک پستہ قد بھینگا عورت سے متنفر نہ ہوتا تو کیا کرتا ۔ یہ بات ناقابل فہم نہیں ہے کہ آسے نیچر ، زندگی ، عورت ، حسن و جمال اور مواصلت سے گھن آتی ہے ۔ جو شخص فطرت اور عورت کے حسن و جمال اور عشق و محبت کا منکر ہوگا آس کی دنیا میں مسرت کیسے بار ہا سکتی ہے ۔ چنانچہ سارتر کی دنیا دہشت ، سنک ، استہرا ، اذیت ، یاس ، زہر خند اور کلیت کی دنیا ہے ۔

کیرک گرد ، ہسرل اور ہائی ڈگر کے علاوہ سارتر کارل مارکس سے بھی متاثر ہوا ہے ۔ آسے مارکسوں کے کئی افکار سے مکمل اتفاق ہے ۔ وہ یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ اشتہالیت ہی میں نوع انسان کے تمام مصائب کا واحد حل مخفی ہے ۔ مارکس

کی طرح وہ بھی ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کی دعوت دیتا ہے جس میں طبقاتی تفریق کو ختم کر دیا گیا ہو۔ مارکسیوں کی طرح اس کا عقیدہ بھی ہے کہ اہل فکر و نظر کو عملی سیاسیات میں حصہ لینا چاہیے۔ اشتالیوں کی طرح وہ بھی اس بات کا قائل ہے کہ تشدد کے بغیر بورژوا کا تسلط ختم نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ طبقاتی تفریق کو مٹانے کے لیے ضروری ہے کہ بے رحمی سے کام لیا جائے وہ مارکسیوں کے تاریخی مادیت کے نظریے پر بھی صاد کرتا ہے۔

”مجھے ہمیشہ سے اس بات کا یقین رہا ہے کہ تاریخ کی صحیح توجہ صرف تاریخی مادیت ہی پیش کرتی ہے۔“

وہ بورژوا کا ذکر حقارت سے کرتا ہے اور انہیں ”ہڈرو کی غلاظت“ کہتا ہے۔ اس نے اشتالیوں کو اپنے ذہن و قلم کی پیش کش بھی کی تھی لیکن انہوں نے اس کی ہمہ موضوعیت کے باعث اسے ٹھکرا دیا اس کے بعد اس میں اور اشتالیوں میں بحث و جدل کا سلسلہ شروع ہوا جس میں بقول ولیم پرٹ سارتر ہی کو شکست ہوئی۔ سارتر اور مارکسیوں میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ سارتر انسان کی کامل موضوعیت کا قائل ہے اور اسے ہر طرح سے فاعل مختار سمجھتا ہے۔ مارکسی نفسیاتی جبر کو تو تسلیم نہیں کرتے لیکن معاشی جبر کے قائل ہیں اور انسان کو تاریخ کے جدلیاتی عمل کے سامنے مجبور مانتے ہیں۔ ان کے ہاں آزادی کی تعریف ہے ”جبر کی پہچان۔“ مارکسی کہتے ہیں کہ محنت کشوں کو برسرِ اقتدار لانے کے لیے تاریخی مادیت کے جبر کو سمجھنا ضروری ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ جبر خواہ کسی صورت میں ہو انیسویں صدی کی سائنس سے یادگار ہے اور بورژوا فلسفہ ہے۔ وہ کسی ایسے نظریے کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے جو انسانی قدر و اختیار میں حائل ہو۔ مارکسی کہتے ہیں کہ فرد کو اپنے اعمال میں کامل آزادی دینے کا مطلب عملی دنیا میں یہ ہے کہ بورژوا کو استحصال کی کھلی چوٹی دے دی جائے۔ سارتر کے نظریے کو امریکہ اور یورپ کے سرمایہ دار ممالک میں جو ہمہ گیر مقبولیت حاصل ہوئی ہے اس کا باعث مارکسیوں کے خیال میں سارتر کا کامل آزادی کا تصور ہی ہے جس میں امریکہ اور یورپ کے بورژوا کو استحصال بالجبر کا فلسفیانہ جواز مل گیا ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے مارکس اور سارتر کے افکار میں بنیادی اختلاف یہی ہے کہ مارکس معروض کو موضوع پر مقدم سمجھتا ہے جب کہ سارتر موضوع کو معروض پر مقدم مانتا ہے۔ ۱۹۶۰ع میں سارتر ”نو مارکسیت“ کے داعی کی حیثیت سے سامنے آیا اور اس نے تاریخی مادیت کے جبر اور فرد کی آزادی کے درمیان مفاہمت کرنے کی کوشش کی۔ اپنی کتاب ”تنقید عقل جدلیاتی“ میں سارتر جدلی مادیت کی بنیادیں استوار کرنے کا دعویٰ کرتا ہے جس کی عملی صداقت کا وہ قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مارکسیت کو حوی ہونا چاہیے تاکہ وہ دوسرے علوم کا احاطہ بھی کر سکے اس کے ساتھ وہ

ظواہر ہستی کے نقطہ نظر کو بھی صحیح مانتا ہے اور کہتا ہے کہ آغاز کار اور موضوع بحث کا مواد مادی احوال نہیں شعور ہے۔ مارکسیت اپنے فلسفے کا آغاز حیاتیات اور عمرانی عناصر سے کرتی ہے۔ سارتر فرد کے ذاتی شعور اور تجربے سے اپنے تجسس کا آغاز کرتا ہے اور فرد کی مکمل آزادی کو بحال رکھنا چاہتا ہے۔ بالفعل اس کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ وہ مارکسیت میں جو مادی ماحول میں فرد کی تشریح کرتی ہے اور موجودیت میں جو فرد کے حقیقی تجربے کو مقدم سمجھتی ہے کس طرح مطابقت پیدا کرے۔ نظر یہ ظاہر ان متضاد نظریات میں مطابقت کا کوئی امکان نہیں ہے۔ مارکسی ناقدین کہتے ہیں کہ انفرادی تجربہ خلا یا تنہائی میں نہیں ہو سکتا بلکہ انسان کو فرد بھی اسی وقت کہا جاسکتا ہے جب وہ اجتماع میں شامل ہو۔ اجتماع سے اس کا رشتہ استوار نہ ہوگا تو نہ صرف یہ کہ وہ 'فرد' نہیں رہے گا بلکہ آئے انسان کہنا بھی درست نہیں ہوگا کہ اجتماع سے الگ یا دیوتا رہ سکتے ہیں اور یا وحوش۔ بنی آدم اجتماعی زندگی بسر کر کے ہی انسان کہلانے کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ سارتر مارکسیت کی مادی جدلیاتی تحریک کا رخ اجتماعیت سے دوبارہ فرد کی جانب موڑ دینا چاہتا ہے۔ اور انفرادی شعور کو اجتماعیت کا مبداء سمجھتا ہے۔ لہذا وہ انفرادی شعور کو تاریخی عمل کا خالق قرار دیتا ہے۔ جدلیاتی مادیت اور فرد کے شعور اور آزادی کے درمیان مطابقت کرنے کی کوشش کرتے ہوئے وہ یہ عجیب و غریب نتیجہ اخذ کرتا کہ "جبر و اختیار دراصل دونوں ایک ہی ہیں" اور اس کے خیال میں انہیں ایک سمجھنے ہی سے مارکسیت کی تجدید ممکن ہو سکتی ہے گویا وہ مارکسیت کی نئی تعبیر انسانی قدر و اختیار کے حوالے سے کرنا چاہتا ہے۔ جبر و اختیار کو ایک سمجھنا اجتماع النقیضین ہے اور سارتر کے عجز فکر کی دلیل ہے۔

سارتر کے نئے فکری رجحان کا ذکر کرتے ہوئے بلیکم نے کہا ہے کہ سارتر نے بورژوا معاشرے کی قدروں کے خلاف بغاوت کی ہے لیکن مارکسیوں نے بھی تو یہی کیا ہے۔ پھر دونوں میں فرق کیا ہوا؟ مارکسیوں کے ہاں قدروں کا تعین عوام کی فلاح و بہبود کے حوالے سے ہوتا ہے۔ یہی عوامی بہبود ان کے خیال میں خیر و شر کا واحد معیار ہے بلیکم کہتا ہے کہ سارتر کی بغاوت تنزل ہزیری کی طرف لے جاتی ہے۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ بورژوا کی قدریں رد کر کے میں خود اپنی قدریں تخلیق کرتا ہوں۔ اس موضوع پر سارتر اور مارکسیوں میں طویل مباحثے ہوئے ہیں۔ ہنگری کے مارکسی پروفیسر لوکا کس کے خیال میں موجودیت پسندی بورژوا اہل فکر کی آخری مذہبوحی کوشش ہے جس سے وہ جدلیاتی مادیت اور بورژوا کی مردہ مثالیت کے بین ہیں ایک تیسرا مسلک اختیار کر کے مابعد الطبیعیات کی دنیا میں اپنا مقام برقرار رکھنا چاہتے ہیں تا کہ وہ اس تاریخی اشتراکیت کو تسلیم کرنے سے بچ

جائیں جو آج کل سوویت روس میں ٹھوس حقیقت بن کر سامنے آ رہی ہے۔ سارتر کی نئی کتاب ”تنقید عقل جدلیاتی“ سے مفہوم ہوتا ہے کہ اب وہ مارکسیت کو اپنی موجودیت پر مقدم سمجھنے لگا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مارکسیت ایک مستقل فلسفہ ہے جب کہ موجودیت بعض ”نظام افکار“ ہے۔ دونوں میں فرق کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ فلاسفہ ایسے تخلیقی نظام پیش کرتے ہیں جن سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ تاریخ ایک قدم اور آگے نہ بڑھ جائے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارے زمانے میں کارل مارکس نے ایسا ہی فلسفہ پیش کیا ہے۔ وہ مارکسیت کو جدید ترین فلسفہ مانتا ہے اور کہتا ہے کہ ابھی ہم اس سے آگے قدم نہیں بڑھا سکے۔ اس کے مقابلے میں وہ موجودیت کو ایک عطایانہ نظام افکار سمجھتا ہے جو مارکسیت میں جذب ہونا چاہتا ہے۔ سارتر کے ایک مارکسی نقاد جین سن نے مارکسیت کو سارتر کے ذہنی ترددات کے حل کے بطور پیش کیا ہے اور سارتر کو مبارک باد دی ہے کہ وہ دوبارہ مارکسیت سے رجوع لا رہا ہے۔

سارتر کی تحلیل نفسی میں انسانی شخصیت کی کلید آس کا آزادانہ انتخاب ہے۔ وہ فرائڈ کے لاشعور کو رد کر دیتا ہے کیوں کہ اس سے جبر لازم آتا ہے اور جبر کسی صورت آسے منظور نہیں ہے۔ اس کے ہاں ایک خاص صورت احوال میں کسی فرد کا راہ عمل کا انتخاب شعور کی سطح پر ہوتا ہے اور شعوری انتخاب ظاہر ہے کہ آزادانہ ہی ہوگا۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے سارتر کے نظریے میں افراد کے درمیان کسی نوع کے ذہنی و قلبی رابطے کا کوئی امکان نہیں ہے حالانکہ دوسرے افراد سے رابطہ قائم کیے بغیر کوئی شخص ”ذات“ کا مالک نہیں ہو سکتا نہ اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکتا ہے۔ سارتر کی نفسیات میں افراد کے درمیان رابطہ صرف کشمکش اور پیکار ہی کا قائم ہو سکتا ہے۔ موجودیاتی تحلیل نفسی واردات ذہنی کی تشریح کرتی ہے اختلال نفس کے معالجے سے اعتنا نہیں کرتی۔ اس کی وجہ ظاہر یہی ہے کہ فرائڈ اور رنگ لاشعور کے حوالے سے اختلال نفس کا علاج کرتے ہیں۔ سارتر لاشعور کا منکر ہے اس لیے نفسیاتی علاج کو درخور توجہ نہیں سمجھتا۔

سارتر نے کیرک گرد سے اس بے معنی دنیا میں یکہ و تنہا انسان کی ذہنی و قلبی عذاب ناک، کارل مارکس سے جوش عمل، اور ہسرل سے شعور کی بحث اخذ کی ہے۔ کیرک گرد نے ہیگل پر نقد لکھتے ہوئے کہا تھا کہ نفس الامر کی بحث لا حاصل ہے۔ انسان صرف اپنی موجودگی ہی سے اعتنا کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ کیرک گرد نے انسانی موجودگی میں احساس گناہ، دہشت اور کرب کا شمول کیا اور انہیں مابعد الطبیعیاتی درجہ دے دیا۔ ہائی ڈگر نے اپنے استاد ہسرل کی شعور کی بحث موجودیت میں شامل کی اور عدم کے حوالے سے اس کا رخ کیرک گرد کی مسیحی موجودیت سے لا اداری موجودیت کی طرف موڑ دیا۔ سارتر ہائی ڈگر اور ہسرل دونوں

سے متاثر ہوا ہے۔ جرمنوں کے تسلط کے دوران میں فرانسیسی محبان وطن کی تحریک۔ مقاومت سے اس نے حقیقی انتخاب اور ”نہ کہنے کی آزادی“ کے تصورات لیے ان پر ہائی ڈگر کے نظریہٴ عدم کا بیوند لگا کر موجودیت کو ملحدانہ نظریے کی شکل دی جس میں منفیت عنصر غالب سمجھی جا سکتی ہے۔ اس منفیت کے باعث ایک طرف اس کے افکار پر کلیت اور قنوطیت کا رنگ چھا گیا ہے اور دوسری طرف اس کی ہمہ موضوعیت اور متشددانہ فردیت نے اسے اخلاق بے راہہ روی۔ خرد دشمنی۔ مردم بیزاری اور عورت دشمنی کی طرف مائل کر دیا ہے۔ سارتر کی فلسفیانہ کائنات میں تشویش، دہشت اور بڑمردگی نفسیاتی عصبی المزاجی کی علامتیں نہیں ہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی حقایق بن گئے ہیں جس سے اس کی ملحدانہ موجودیت کبرک گرد کی مسیحی موجودیت کے قریب تر آ گئی ہے۔ اور یہ حقیقت کھل کر سامنے آ گئی ہے کہ موجودیت خواہ وہ کوئی شکل و صورت اختیار کرے بنیادی طور پر مذہبیاتی رنگ مزاج ہے فلسفہ نہیں ہے۔

سارتر کی موجودیت نے فلسفے سے زیادہ ادب و فن کو متاثر کیا ہے۔ فلسفے کی دنیا میں اس کی کونیات اور اخلاقیات باطل ثابت ہو چکی ہیں اور اس کی ملحدانہ موجودیت کو مذہبیاتی موجودیت پسندی کی ایک معمولی منفی فرع سمجھا جاتا ہے البتہ اس کے افکار نے معاصر ادب و فن پر گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ نوجوان باغی ادیبوں اور شاعروں کے لیے اس کے ان نعروں میں بڑی کشش ہے کہ زندگی بے معنی ہے۔ خدا مر چکا ہے۔ کوئی اخلاق قانون نہیں ہے انسان مختار مطلق ہے۔ دنیا غلامت کا ڈھیر ہے۔ عشق و محبت واہمہ ہے۔ فطرت اور عورت میں حسن و جہال کا کوئی وجود نہیں ہے۔